N° 4 1939 Avril

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

LE VERBE SAUVEUR ET ILLUMINATEUR CHEZ SAINT IRÉNÉE.

Lorsqu'on étudie de près la théologie de saint Irénée (1), on ne peut pas ne pas être frappé par le rôle capital qu'y joue la personne du Verbe. Qu'il s'agisse du plan créateur, de l'économie du salut, de la connaissance de Dieu, de la liberté de l'homme, de la résurrection des corps, de la vision béatifique, tout est conçu, expliqué, déterminé par rapport au Verbe.

C'est le Verbe Sauveur que le Père a en vue lorsqu'il forme le dessein de créer notre humanité. C'est Lui qui est la main créatrice du Père ; Lui qui peu à peu instruit, éclaire, guide l'homme dans la voie où il doit progresser. C'est Lui qui, en-

(1) La bibliographie succincte ci-jointe indiquera au lecteur quelques-uns des principaux ouvrages ou articles qui lui fourniront des compléments sur la question étudiée dans ces pages. S. Irénée, *Adversus Haereses,* édition de Massuet, reproduite dans *Migne PG.*, t. V ; édit. Harvey (2 tomes que nous citons comme suit : I H. et II H.). — *Démonstration,* trad. franç. de Barthoulot, dans *Patr. Orient.*, t. XII 749 et dans *Rech. de Sc. Relig.* t. VI, 1916, p. 361 ss.(R.S.R.).— Ouvrages généraux : Petau, *De Trinitate,* t. III, 2. — M. Vernet, *Dict. Théol. cath.* (D.T.C.), art. Irénée. — Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* t. I, ch. 11. *La gnose.* — J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité,* t. II, liv. II, *La gnose et le marcionisme,* p. 81 ; liv. VI, *S. Irénée,* spécialement ch. II, p. 527 ss. et ch. VI, p. 590 ss. — E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme,* Paris, 1925. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* Paris, 1928, t. II, p. 270 ss. Autres études ou articles sur saint Irénée: Th. de Régnon, *Etudes sur le dogme de la Trinité,* t. III, *théories grecques* (vol. I). — Dufourq, *Saint Irénée,* Paris, Lecoffre, 1904. — P. Galtier, *L'Evêque Docteur : St. Irénée de Lyon* (Etudes, 1913, 5 et 20 juillet, t. 136). — d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée,* dans *Rech. de Sc. Relig.*, t. VI, 1916, p. 185 ss. — J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée,* Le Puy, 1919. — A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin,* Paris, 1928, p. 31. — Verriele, *Le plan du salut d'après saint Irénée,* dans *Revue des Sc. Relig. de Strasbourg,* 1934, p. 31. — B. Reynders, O.S.B., *La polémique de saint Irénée,* dans *Rech. de Théol. ancienne et médiévale,* t. VII, 1935, p. 5 ss. ; *Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée* (*Ibid.*, t. VIII, 1936, p. 225 ss.).

fin, les temps étant accomplis, récapitule en soi toute l'humanité, remportant la victoire sur l'ennemi du genre humain. Il est le commencement, le milieu et la fin, et sous sa conduite l'humanité, d'abord enfant, franchit les diverses étapes de sa vie, devient adolescente, puis parvient à maturité, jusqu'au moment où, le Verbe s'incarnant, elle ne fait plus qu'un corps avec Lui, et parvient en Lui et par Lui à la perfection.

Du moment qu'il s'agissait d'unir la fin à son principe, l'homme à Dieu, seul le Verbe était qualifié pour le faire. C'est pour cela qu'Il s'est incarné, préparant l'homme à cette union par de multiples économies, jusqu'à ce qu'enfin, possédant déjà au ciel le primat sur toutes choses, il ait aussi sur terre la primauté parfaite.

C'est ce rôle de Sauveur et d'illuminateur dont nous voudrions refaire la description en prenant Irénée pour guide.

Mais il nous semble que l'on ne peut vraiment saisir l'action révélatrice du Verbe que si on la replace dans l'ensemble qui la commande.

Aussi, dans une première partie, nous étudierons rapidement la place du Verbe Sauveur dans le plan créateur de Dieu et son rôle dans le déroulement temporel de ce plan.

La seconde partie illustrera la première et s'attachera à faire ressortir dans l'ordre de la connaissance de Dieu l'action révélatrice du Verbe.

Il nous restera à montrer comment Il a rempli ce rôle dans la succession des temps, et comment, de même que par Lui l'humanité grandit et mûrit dans l'ordre ontologique, de même progresse-t-elle peu à peu sous la lumière révélatrice du Verbe, jusqu'à ce qu'elle parvienne enfin, guidée par Lui, à la pleine connaissance de la vision intuitive.

D'où deux parties dans cet exposé.

Première partie : Le plan créateur de Dieu : Chapitre 1er. Le Verbe Sauveur ; Chapitre 2me. Le progrès de l'homme sous la conduite du Verbe.

Deuxième partie : Le plan révélateur de Dieu : Chapitre 1er. Le Verbe révélateur. Chapitre 2me. La connaissance progressive par la révélation du Verbe (2).

(2) Nos références sont données suivant l'édition de Massuet, reproduite dans Migne. Nous y ajoutons d'ordinaire sous le sigle I H. II H. le renvoi à l'édition de Harvey.

PREMIERE PARTIE

Le plan créateur de Dieu

CHAPITRE PREMIER : LE VERBE SAUVEUR.

Œuvre de liberté (*Adv. H.* II, 30) et de puissance, — contre les conceptions émanatiste et dualiste des gnostiques qui impliquent une dégradation nécessaire de la divinité à travers les êtres, — le plan créateur est encore un plan d'amour, où éclate la magnificence divine (IV, 25 ; II H. 184).

Il ne s'agit pas d'un Dieu solitaire, qui éprouverait je ne sais quel besoin de l'homme « non quasi indigens Deus hominis ». Le Dieu dont parle Irénée c'est le Père, glorifié dès avant la création par son Verbe et le glorifiant à son tour, et qui n'a besoin d'aucun autre hommage, ni d'aucun bienfait : « Non beneficium ab eis percipiens, est enim dives perfectus et sine indigentia ».

Si Dieu décide la création de l'homme et exige son service, c'est qu'il est bon et miséricordieux, et qu'il a le dessein d'accorder « la vie et l'incorruptibilité et la gloire éternelle à ceux qui demeureront dans son service ».

Car le but de la création, c'est d'unir la fin à son principe, c'est-à-dire l'homme à Dieu. Mais ce but même ne sera atteint que par l'intervention du Verbe. C'est par Lui que le Père fait toutes choses, par Lui seul que peut se faire l'union de l'homme à Dieu (IV, 20,4) ; car dans l'ordre de la grandeur, Dieu est inaccessible. Il n'est accessible que par l'ordre de la dilection, et cette dilection se manifeste dans le Fils et par Lui. C'est par le moyen du Fils que l'homme pourra approcher du Père, car le plan de la création est tout entier préformé par rapport au Fils (III, 22,3 ; II H. 123) : « Adam a été appelé par Paul « typus futuri », car toute la disposition future du genre humain par rapport au Fils de Dieu, le Verbe créateur de tout l'avait préformée en Lui-même, le Père prédestinant d'abord l'homme animal, pour que l'homme spirituel le sauve (I *Cor.* 15). *Car dès lors que préexistait le Sauveur,* il fallait faire ce qui devait être sauvé, pour que le Sauveur ne fût pas Sauveur du néant (3) ».

(3) Unde et a Paulo typus futuri (*Rom.* 5,14) dictus est ipse Adam, quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in se-

C'est qu'au total, la création de l'humanité est comme un don de Dieu au Verbe : « ut quemadmodum in coelis principatum habuit Verbum Dei, sic et in terra haberet principatum » (IV, 20,2 ; II H. 214) (cfr aussi III, 16,6) ; le Verbe étant le prototype de l'humanité qu'il récapitulera au jour de son Incarnation.

Une humanité ayant réellement besoin d'un Sauveur. Il n'y a pas lieu ici de distinguer en Dieu prévision et volonté. Dieu veut réellement l'homme animal car il veut l'homme spirituel. Et si Irénée écarte évidemment toute prédestination de l'homme au péché, contraire à la sainteté et à la justice divines, il admet non moins clairement que l'homme ne sera pas une œuvre parfaite dès le premier instant.

Nous le verrons plus loin, la loi de tout être qui commence est une loi de progrès, et c'est là une idée chère au saint Docteur. Pour le moment contentons-nous de rappeler sa position à l'égard des gnostiques qui divisaient les hommes en parfaits et en mauvais. Il n'y aurait plus alors de mérite ou de démérite. La seule réponse raisonnable est dans la liberté : « Vis enim a Deo non fit » (IV, 36,8 ; et 37,1 : II H. 285-6) (4).

---

metipsum fabricator omnium Verbum praeformaverat, praedestinante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali salvaretur. *Cum enim praeexisteret salvans,* oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans. — « In semetipsum praeformaverat ». Toute la création, avec son déroulement dans la succession des temps, est étroitement reliée au Verbe créateur et sauveur. Dans la pensée divine du Verbe, elle a été prévue telle quelle, depuis son imperfection initiale jusqu'à son achèvement dans le Christ. Il n'y a qu'une humanité appelée à progresser sous la conduite du Verbe, et à passer de son état inchoatif misérable à la plénitude de la vie spirituelle. Adam, chef de cette humanité « animale », est le type du nouvel Adam, chef de l'humanité « spirituelle ».

(4) Le P. d'Alès (*Rech. de Sc. Relig.*, 1916, t. VI, p. 191 : *La doctrine de la récapitulation en St. Irénée*), interprète III, 22,3 comme suit : « Ayant voulu le Sauveur, Dieu lui donna des hommes à sauver ; avant même d'être le type d'une humanité régénérée, le Christ est le prototype d'une humanité parfaite selon Dieu. Ici nous reconnaissons les futures positions de l'école scotiste ». — A vrai dire, il nous semble que cette interprétation force un peu la pensée du saint Docteur : le contexte immédiat nous en avertit : l'hypothèse du péché n'est pas en dehors du plan divin, et le Christ est le prototype, non d'une humanité parfaite, mais d'une humanité appelée à la perfection « praedestinante Deo primum animalem hominem videlicet ut a spiritali salvaretur ». D'autre part, le Rév. Père, constatant une opposition apparente de ce texte tel qu'il l'interprète, avec V, 14,1 « Si enim non haberet caro salvari nequaquam Verbum Dei caro factum esset » qui lui semble favoriser la position thomiste, tente la conciliation suivante : « On peut... supposer qu'Irénée

Ce mélange de liberté et de faiblesse, dans une humanité appelée à croître et à se fortifier, voilà ce que le Père a dessein de confier à son Fils, le Verbe Sauveur : Celui-ci est véritablement le prototype de l'humanité que Dieu se complaît à créer, non pas une humanité parfaite, mais une humanité destinée à la perfection, et qui trouvera son achèvement dans le Verbe Incarné.

On voit par là ce que la pensée d'Irénée contient d'original. Également éloigné de la théorie scotiste et de la position thomiste sur le motif de l'Incarnation, il restitue à sa manière le plan divin. Il ne fait pas d'hypothèses sur les possibles ; son esprit, tout occupé à la défense du dogme contre les entreprises ruineuses et les imaginations absurdes des gnostiques, est nettement en défiance à l'égard des spéculations métaphysiques.

Pour reconstruire ce plan, il s'en tient aux données positives de la révélation. Or, ce qui lui apparaît clairement, c'est que le Verbe Sauveur domine toute l'histoire humaine, qu'étant l'image du Père, Il est le modèle sur lequel Dieu façonnera l'humanité :

IV, 20,1 ; II H. 213 : Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad

---

distingue dans les conseils divins plusieurs plans et plusieurs ordres. Il aurait admis d'abord un ordre idéal ou d'intention première, selon lequel le type du Verbe Incarné, présent à la pensée divine, domine la conception de l'humanité possible, et puis un ordre réel ou d'exécution, selon lequel le décret efficace de l'Incarnation est subordonné à la prévision du péché. Et l'on expliquerait par la superposition de ces deux plans de perspective divine qu'en préludant par l'ensemble de ses déclarations à l'enseignement de saint Thomas, saint Irénée aurait pu exceptionnellement parler comme Duns Scot ».

Mais cette conciliation n'est peut-être pas nécessaire : 1°) Le texte invoqué (V. 14,1) ne concerne pas directement le plan salutaire. Irénée y répond aux gnostiques qui niaient que la chair et le sang pussent avoir part au salut. Tout le passage vise la résurrection des corps ; le nœud de l'argumentation est le suivant : « Quod autem perierat, sanguinem et carnem habebat... Habuit ergo et Ipse (Christus) carnem et sanguinem, non alteram quamdam, sed illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, exquirens id quod perierat » (V, 14,2 : cfr V, 2,2 ; II H. 318. — Cfr aussi Galtier, *De Incarnatione*, n° 561, p. 477, note 1. — Verriele, *Rev. S. R.*, Oct. 1934, p. 505). Il s'agit de la réalité de la chair du Christ, d'une chair identique à la nôtre, pour sauver notre chair. Il n'y est pas question du « décret efficace de l'Incarnation, subordonné à la prévision du péché ». 2°) En fait les deux textes ne s'opposent pas ; ils sont sur des plans différents. Le premier n'exprime pas la position scotiste d'une Incarnation dans une humanité parfaite, et le second traite de la réalité de la chair du Christ, garante de notre résurrection.

quos et loquitur dicens : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens ;

et, d'une formule encore plus précise :

IV, 27,7 ; II H. 291 : praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem, et ad aedificationem, et manifestationem dispositionum, uti et bonitas ostendatur, et iustitia perficiatur, et Ecclesia *ad figuram imaginis Filii eius* coaptetur, et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum.

Les textes s'éclairent ainsi l'un par l'autre.

C'est dans une seule et même vue que Dieu a uni le Christ et l'humanité : l'humanité voulue pour le Christ « car, puisque préexistait le Sauveur, il fallait que fût fait celui qui devait être sauvé » ; — et le Christ voulu en faveur d'une humanité prévue librement pécheresse « et ayant besoin du salut par le Christ Rédempteur » (Verriele, *loc. cit.*, p. 506).

Il n'y a pas eu comme un double plan en Dieu : le plan d'une humanité destinée au bonheur et que le péché, misérable accident, est venu détruire ; puis un plan de réparation, conçu comme un palliatif venant corriger l'échec des vues premières.

Il y a eu le Christ Sauveur, prévu comme le Chef d'une humanité libre mais faible, qui avait besoin d'un pédagogue, qui fût en même temps un Rédempteur, pour la conduire peu à peu à la réalisation de sa fin : « Sequi enim Salvatorem participare est salutem ; et sequi lumen percipere est lumen » (II H. 184).

Un dernier pas restait à faire pour mettre en pleine lumière le lien indissoluble qui unit l'humanité au Verbe et justifier cette principauté du Verbe sur la terre comme au ciel : faire ressortir son rôle dans la création. Irénée n'y a pas manqué. Les textes sont innombrables où il montre que le Père a tout fait par le Verbe (cfr par exemple : I, 22,1 ; I H. 188-9. — II. 30,9 ; I H. 368. — II, 2,4 ; I H. 256. — III, 22,3 ; II H. 123. — IV, 20,1 et 3 ; II H. 213 et 215. — IV, 32,1 ; II H. 255).

Le texte suivant est particulièrement caractéristique, car il unit en une seule phrase le double rôle créateur et rédempteur du Verbe, son action invisible et visible, sa place métaphysique et son intervention physique dans l'histoire de l'humanité :

V, 18,1 ; II H. 374-5 : Mundi enim factor vere Verbum Dei est : hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus

est, in hoc mundo existens ; et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia ; et propter hoc in sua (in)visibiliter (5) venit et caro factum est, et pependit super lignum, ubi universa in semetipsum recapituletur.

Toute l'économie divine est ici résumée et montrée dans sa réalisation. Plan magnifique qui fait ressortir la bonté infinie de Dieu et sa tendre sollicitude sans cesse penchée sur son œuvre pour la mener à la perfection.

Bonté qui se manifeste dans la conception même de la liberté humaine. Le revers de cette liberté risque d'être le péché. Mais Dieu permet ce risque, dans une créature qui par le fait de sa création est imparfaite, car c'est cette liberté même qui lui permettra de se rapprocher au mieux de la divine perfection (IV, 37,6 ; II H. 289-291).

Si à l'instar des animaux dépourvus de raison l'homme avait été déterminé au bien, comment aurait-il compris la beauté de ce bien et comment en aurait-il joui ? Quae enim fruitio boni apud eos qui ignorant ? La liberté nous fait aimer le bien à conquérir, car elle nous fait expérimenter son prix. Le contraste du mal, du péché, lui-même est éclairant. Comme le prix de la santé est plus vivement perçu par le malade ; comme la lumière est plus attirante par la comparaison des ténèbres, et la vie par la comparaison de la mort. Ainsi le royaume céleste est plus désirable à celui qui a connu le terrestre. De la sorte, dans la liberté même de l'homme capable de péché, apparaît la bonté de Dieu :

IV, 27,2 : Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis : homine autem erudito per eam, quemadmodum et propheta ait : emendabit te abcessio tua (Jer. 2,19) ; praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem... (6).

---

(5) Il faut lire sans doute « visibiliter » ainsi que le contexte l'appelle. Comparer IV, 6,5 : Et per ipsum Verbum *visibilem* et palbabilem factum, Pater ostendebatur : visibile autem Patris Filius. On peut évidemment défendre le mot « invisibiliter » ; mais c'est introduire ici des distinctions étrangères à la pensée présente d'Irénée.

(6) On notera en passant la réponse simple mais fondamentale au problème du mal. Et de même l'optimisme foncier du saint Docteur. L'imperfection est la conséquence nécessaire de l'état de créature ; le péché, un risque de la liberté ; mais la liberté elle-même, un don excellent qui rend plus délectable la jouissance du bien, acquis par la lutte. C'est, sous une autre forme, le « felix culpa » du Samedi-Saint.

Tout dans le plan divin est cohérent : au sommet, le Verbe Incarné Sauveur « pain parfait du Père » destiné à conduire l'humanité de la taille de l'enfant à la stature de l'homme parfait ; et qui pour cela lui donnera une nourriture appropriée, le lait dont parle saint Paul, pour l'élever à une nourriture plus solide :

et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus (II H. 293)

et l'accoutumer à recevoir le pain d'immortalité qui est l'Esprit du Père.

CHAPITRE SECOND : LE PROGRÈS DE L'HOMME.

Rien n'est plus propre à faire saisir la pensée d'Irénée sur le plan divin, que sa façon de concevoir et d'expliquer le déroulement de l'histoire religieuse de l'humanité.

C'est essentiellement un corps qui naît et qui est en perpétuelle croissance jusqu'à ce qu'il parvienne à la perfection. De cette progressive croissance, Dieu n'est pas le témoin indifférent. Il s'y mêle au plus intime, intervenant sans cesse dans la formation spirituelle de l'humanité.

(II H. 292 ss.). Tout est possible à Dieu : il aurait pu faire l'homme parfait. Mais encore faut-il s'entendre. Du moment qu'une chose est créée, elle ne peut être incréée. Truisme apparent qui emporte comme conséquence l'imperfection originelle de toute créature (7) : « Propter quod non sunt infecta, propter hoc et ideo deficiunt a perfecto ». Et voici la conclusion : Parce que la créature n'a pas d'avant, elle a forcément un après ; elle naît enfant, et encore inexpérimentée, inexercée à la perfection. Une mère peut bien donner un aliment parfait à son petit ; celui-ci ne peut le prendre : Sic et Deus ipse quidem potens

(7) Sur cette idée de progrès nécessaire : Irénée l'entend-il seulement de l'homme et de la création matérielle ? Il ne le dit pas expressément, mais les principes qu'il invoque ici sont d'un ordre très général. Tout ce qui a été fait, dit-il, par le fait a eu un commencement ; l'être créé est donc nécessairement inférieur à celui qui l'a fait ; nécessairement imparfait parce qu'il est fait. Et comme la loi de tout être créé est une loi de perfection, une tendance profonde à se rapprocher au plus près de Dieu, il s'ensuit que la loi de toute créature, aussi bien spirituelle que matérielle, est encore une loi de progrès.

fuit homini praestare perfectionem ab initio, homo autem impotens percipere illam : infans enim fuit.

Toute l'économie du plan divin va donc consister dans l'éducation progressive de l'humanité qui doit demeurer dans la soumission à l'égard de Dieu à qui revient la principauté en tout, car il est seul incréé ; il est le premier des êtres et la cause de tous les êtres.

Et voici le texte magnifique qui vient clore ce chapitre :

IV, 38,3 ; II H. 296 : Per hanc igitur ordinationem, et huiusmodi convenientiam, et tali ductu, factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei : Patre quidem bene sentiente et iubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente, homine vero paulatim proficiente et perveniente ad perfectum, i.e. proximum infecto fieri. Perfectus enim est infectus : hic autem est Deus. Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum. Deus enim est qui habet videri : visio autem Dei efficax est incorruptelae : incorruptela vero proximum esse facit Deo.

Aussi quelle n'est pas la folie de ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance, et attribuent à Dieu l'infirmité de leur nature. Ne connaissant ni Dieu ni eux-mêmes, insatiables et ingrats, ne voulant pas être d'abord ce qu'ils ont été faits : des hommes sujets aux passions, ils voudraient, avant même d'être hommes, être semblables au Dieu qui les a faits. Ils reprochent à Dieu de n'avoir pas été faits dieux dès le premier instant de leur existence ; alors que Dieu dans son adorable bénignité les a faits semblables à lui ; mais sachant par sa Providence leur faiblesse native et ses conséquences, par son amour et sa puissance il a décidé de vaincre cette substance de la nature créée.

Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali.

Mais cette connaissance même du bien et du mal, c'est de la main de Dieu (8) que l'homme la recevra. C'est lui qui donne la lumière.

(8) Cette expression « la main de Dieu » revient fréquemment sous la plume d'Irénée ; nous la trouvons trois fois en quelques lignes dans

II H. 299 : Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, *manum* artificis tui exspecta opportune omnia facientem : opportune autem, quantum ad te attinet, qui efficeris.

C'est toujours la même idée qui revient : tout doit se faire suivant un ordre de progression qui est l'ordre humain concret tel que Dieu l'a voulu. Aussi l'homme n'a-t-il qu'à s'abandonner et se rendre souple aux mains de Celui qui le forme :

Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem, ne induratus amittas vestigia digitorum eius.

C'est qu'il appartient à Dieu de façonner l'humanité :

Facere enim proprium est benignitatis Dei : fieri autem proprium est hominis naturae.

Pour toi, livre-lui ce qui t'appartient, c'est-à-dire la foi en lui et la soumission, et tu recevras son action et tu seras l'œuvre parfaite de Dieu. Mais si tu *ne crois pas* en lui, si tu fuis sa main, la cause de ton imperfection sera en toi qui n'auras pas obéi, non en Lui qui t'a appelé.

Car ce n'est pas de la faute de la lumière si ceux qui s'aveuglent eux-mêmes ne voient plus. C'est par leur faute qu'ils se privent de la lumière paternelle.

Sic aeternum Dei qui fugiunt lumen, quod continet in se omnia bona, ipsi sibi causa sunt ut aeternas inhabitent tenebras destituti omnibus bonis, sibimetipsis causa huiusmodi habitationis facti.

Retenons cette notion de la lumière divine refusée qui est la cause de toute condamnation. S'il ne s'agit pas ici expressément d'une lumière sur la connaissance de Dieu, il n'en reste pas moins que, dans le mouvement même de la pensée irénéenne, cette lumière qui appelle la foi et la soumission à Dieu occupe une place importante. Elle est la manifestation de l'intervention constante de Dieu dans l'éducation de l'humanité, et, comme

---

le texte que nous commentons. Elle se trouve aussi au ch. 19 du livre IV (cfr infra). Elle est pour Irénée synonyme de la toute-puissance divine, spécialement dans son action ad extra. Il l'emploie aussi au pluriel pour désigner le Verbe et l'Esprit-Saint concourant à l'œuvre créatrice et à l'œuvre de l'Incarnation. Là encore, d'ailleurs, l'idée de la toute-puissance est incluse : IV, 20,1 : « Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum quae apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus »... Sur ce dernier sens, cfr L e b r e t o n, *op. cit.*, p. 579 ss.

nous le verrons plus loin, elle sous-tend les exposés d'Irénée sur notre connaissance de Dieu, qui implique toujours une responsabilité et des conséquences surnaturelles.

Cette idée de progrès de l'humanité, traitée ex professo dans ce chapitre, n'est pas isolée dans l'œuvre du saint Docteur. On la trouve sous-jacente un peu partout, et elle affleure à propos de tout.

Pour expliquer l'attente des prophètes et des justes avant l'Incarnation, Irénée parle de la prescience que Dieu leur a donnée au moyen de son Verbe ; et voici, dans ce texte, intimement mêlés, l'idée d'éducation progressive et le rôle capital du Verbe dans cette éducation :

IV, 11,1 ; II H. 174 : Quomodo autem praescire potuerunt, nisi ab ipso praescientiam ante accepissent. Quomodo autem Scripturae testificantur de eo, nisi ab uno et eodem Deo *omnia semper per Verbum* revelata et ostensa fuissent credentibus (9), aliquando quidem colloquente eo cum suo plasmate, aliquando autem dante legem, aliquando vero exprobante, aliquando vero exhortante, ac deinceps liberante servum et adoptante in filium, et apto tempore incorruptelae haereditatem praestante ad perfectionem hominis. Plasmavit enim eum *in augmentum et incrementum,* quemadmodum et Scriptura dicit : Crescite et multiplicamini.

Et le texte poursuit en soulignant ce développement de l'humanité sous l'action divine :

Et hoc Deus ab homine differt quoniam Deus quidem facit, homo autem *fit.*

Il faut voir toute la force de ce présent, qui insinue un devenir perpétuel :

Et quidem qui facit semper idem est : quod autem fit et initium et medietatem et adiectionem et augmentum accipere debet.

Le cas d'Adam, chef et prototype de l'humanité, fait ressortir de façon saisissante la pensée d'Irénée. Pour le saint Docteur, le premier homme et sa compagne ont été créés à l'état d'enfance.

Démonstration XII : Tandis que les êtres qui devaient le servir étaient dans toute leur force, le maître, c'est-à-dire l'homme, était encore

(9) Nous retrouverons ce texte lorsqu'il s'agira de notre connaissance de Dieu. Notons dès maintenant l'insistance d'Irénée : « omnia semper per Verbum revelata et ostensa » ; et remarquons le saisissant raccourci de l'histoire humaine éclairée par le Verbe.

petit : c'était un enfant qui devait naturellement grandir pour atteindre sa perfection.

I H. III, 22,4 : Erant enim utrique nudi in Paradiso, et non confundebantur, quoniam, paulo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis : oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari.

Cet état d'enfance explique en partie la chute :

Démonstr. XII : Le premier homme n'avait pas encore le parfait usage de ses facultés : aussi fut-il facilement trompé par le séducteur.

Mais cette chute éclaire l'intelligence d'Adam. Il est arrivé à l'âge où bouillonnent les passions, et, rempli de confusion parce qu'il a transgressé le précepte du Seigneur, il s'impose de châtier son corps en le ceignant de feuilles de figuier au contact mortifiant.

III, 23,5 : Et retundens petulantem carnis impetum, quoniam indolem et puerilem amiserat sensum, et in cogitationem peiorum venerat, frenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit, timens Deum et adventum eius exspectans.

Cette faiblesse de l'état d'enfance, cet esprit de pénitence en celui que le péché a conduit à l'état adulte, expliquent la miséricorde divine. Miséricorde qui, dès la première rencontre de Dieu et de l'homme pécheur, se manifeste de façon éclatante : « Adam aurait toujours gardé ce vêtement en esprit d'humilité si Dieu qui est miséricordieux ne les avait revêtus de tuniques à la place des feuilles de figuier ».

Et d'ailleurs, le grand coupable ce n'est pas l'homme, ce n'est pas la femme : et c'est pourquoi il les interroge, pour que soit dénoncé le vrai coupable. Ce coupable, c'est le serpent ; et Dieu ne l'interroge pas, car il hait celui qui a séduit l'homme ; de l'homme séduit au contraire « sensim paulatimque misertus est ».

Et si l'homme est chassé du Paradis, c'est encore par pitié, pour qu'il ne reste pas dans sa transgression. Et si l'homme doit mourir, c'est pour que son péché ne soit pas immortel et son mal sans fin et incurable. L'homme meurt pour que meure le péché, et pour que, mourant au péché, il commence dès lors à vivre à Dieu (10).

(10) III, 23,5 ; II H. 128-9 : Quapropter et eiecit eum de paradiso, et a ligno vitae longe transtulit : non invidens ei lignum vitae, quemadmo-

Ainsi le cas d'Adam est pour Irénée comme un cas historique privilégié, qui symbolise et exprime en raccourci toute l'histoire humaine. Créé à l'état d'enfance, il devra grandir et progresser. Le Verbe dès le début a assumé sa formation : « Le Verbe de Dieu s'y rendait tous les jours (au Paradis), s'entretenant avec l'homme des choses de l'avenir et s'appliquant avant tout à lui faire comprendre qu'il habiterait et s'entretiendrait avec lui, et qu'il demeurerait avec les hommes pour leur enseigner la justice » (*Démonstr.* XII).

Ce texte lui-même nous donne à entendre déjà qu'Adam ne possède pas la science parfaite. C'est comme à un enfant que le Verbe, divin pédagogue, s'adresse : « Il s'applique à lui faire comprendre... », et voilà qui insinue à la fois la faiblesse et l'état inchoatif de la vie spirituelle du premier homme.

« Si donc le péché allait librement intervenir dès le paradis, avec son retentissement en tous, c'était comme le faux pas d'une humanité encore enfant, au point de départ d'un progrès spirituel commencé, qui devait longuement se continuer après cela, grâce à la divine miséricorde qui avait tout prévu et préparait d'avance le Sauveur. Le péché ne survint pas pour être un renversement définitif, dans un état achevé de vie spirituelle. Il serait, selon Irénée, vu la divine miséricorde et son plan originel, une expérience malheureuse par l'homme de son infirmité, mais par où aussi il apprenait à regarder comme un don divin l'immortalité proposée à l'origine » (Verriele, *Rev. S.R.*, Oct. 1934, p. 517-8).

Rappelons-nous ici le texte que nous citions plus haut (p. 391).

---

dum audent quidam dicere ; sed miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor ; neque immortale esset quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile. Prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem, et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem, quae fieret in terra ; uti cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei, inciperet vivere Deo. — Ce texte exprime au mieux l'admirable sérénité du saint Docteur et sa foi inaltérable en la bonté de Dieu. La mort apparaît moins comme un châtiment infligé par la justice divine que comme une miséricorde libératrice, qui, rétablissant l'ordre, rend l'homme à sa fin suprême et lui permet, loin du péché rendu impossible, de se fixer définitivement en Dieu (Dom Reynders, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, juillet 1936, a fait ressortir dans un bel article cet optimisme de saint Irénée en opposition avec l'attitude gnostique : *Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée*, p. 226-7 et passim).

La liberté, avec le risque du péché, rentre dans le plan divin : Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis ; homine autem erudito per eam, praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem (II H. 291).

Le péché introduit dans l'âme du premier homme sera pour lui comme le point de départ d'un nouveau progrès. Ayant connu le mal par expérience, il s'en éloignera avec horreur par la pénitence, et, la miséricorde de Dieu intervenant, il mourra au péché pour commencer de vivre à Dieu. C'est, là encore, par le Verbe qu'il obtiendra son salut. Car il est par excellence, comme chef de l'humanité, la brebis perdue. Si cette brebis n'a pas été retrouvée, toute sa descendance est encore égarée : « Si autem illa non est inventa, adhuc possidetur in perditione omnis hominis generatio » (II H. 130, III, 23,7).

Tatien, ce lieu de rencontre de toutes les hérésies, en a donc menti quand il a condamné Adam. « Mendax ergo is qui prior hanc sententiam, imo hanc ignorantiam et caecitatem induxit, Tatianus, connexio quidem factus omnium haereticorum » (*ibid.*).

L'histoire d'Adam est bien l'histoire de toute l'humanité. Comme lui, elle doit progresser de l'état d'enfance jusqu'à maturité, c'est-à-dire jusqu'au moment où le Verbe s'incarnera et la réunira en un seul corps dont il sera le chef. Les jalons de cette progression, ce sont les justes d'avant la loi, puis Moïse, puis les prophètes, tous illuminés de la lumière du Verbe, et dans l'attente de sa venue.

II H. 185 : Sic et Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam magnificentiam ; patriarchas vero elegit propter illorum salutem ; populum vero praeformabat, docens indocibilem sequi Deum ; prophetas vero praestruebat in terra, assuescens hominem portare eius Spiritum et communionem habere cum Deo... multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis... Et per omnes illos transiens Verbum, sine invidia utilitatem praestabat eis qui subiecti sibi erant, omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens.

La suite du texte décrit l'action progressive de Dieu sur le peuple élu, se servant de tout pour l'élever et l'instruire et pour le préparer aux réalisations futures : « quemadmodum et Paulus ait : Bibebant enim de sequenti petra : petra autem erat Christus ».

De sorte que le temps étant venu, c'est toute l'humanité avec

Adam que le Christ récapitulera (11) et c'est pour signifier cette

(11) La doctrine de la récapitulation est comme la contre-épreuve de la théorie sur le plan créateur. La « récapitulation » est essentiellement l'achèvement, la réalisation dans le temps du plan éternel de Dieu. Non pas à proprement parler « restauration d'un plan primitif » comme si le plan de Dieu avait subi un tel échec que, pour dénouer la situation, il fallût un « deus ex machina » qui vînt rétablir l'ordre interrompu. Mais la conclusion, l'aboutissement prévu d'un long cheminement, guidé par le Verbe lui-même (Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris, III, 16,6 ; II H. 87), de l'humanité vers son Dieu ; la réalisation totale du plan de Dieu, qui, ayant voulu le Sauveur, a créé une humanité à sauver. On peut parler de restauration de l'humanité, dans le déroulement temporel des événements. Il y a eu la chute, la domination injuste du péché (V, 1,1 et quoniam iniuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos faciens proprios discipulos...). L'idée de réparation, de rachat, de libération n'est pas étrangère à saint Irénée : il a saisi dans son ampleur le dogme de la rédemption (V, 1,1... potens in omnibus Dei Verbum et non deficiens in sua iustitia, iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri... sed secundum suadelam quemadmodum decet Deum suadentem et non vim inferentem accipere quae vellet : ut neque quod est iustum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret).

Mais tout cela, encore une fois, fait partie du plan même de Dieu. Irénée admet évidemment la chute du premier homme : il développe longuement le parallèle entre l'ancien et le nouvel Adam (III, 21,10) : à aucun moment il n'insinue que la faute ait été un échec pour les vues divines ; d'une part, son insistance sur la place centrale du Verbe dans le plan créateur, d'autre part sa façon d'entendre la faiblesse et l'instabilité du premier Adam, si facile à séduire, enfin ses magnifiques développements sur l'éducation progressive de l'humanité illuminée par le Verbe, tout nous amène à conclure que la doctrine de la récapitulation n'est pas dans la théologie irénéenne conçue comme un biais par où serait rétabli « le plan primitif du Créateur », mais comme l'aboutissement de l'histoire humaine, les longues préparations antérieures étant achevées, comme l'aboutissement du plan divin, se déroulant infailliblement à travers les vicissitudes de la mort et du péché, au moyen d'une divine pédagogie, amenant en son temps l'humanité au terme de sa croissance, et faisant succéder à l'instabilité et à la faiblesse de l'enfance la fermeté consistante de l'homme parfait.

Le texte suivant, si nous l'avons bien compris, exprime parfaitement cet ensemble complexe de la doctrine de la récapitulation, et fait en même temps ressortir l'unité du plan divin : III, 16 ; II H. 87 : « eo quod absistat sententia eorum ab eo qui est vere Deus, nescientes quoniam huius Verbum Unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris, et caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus Noster, qui et passus est pro nobis, et surrexit propter nos, et rursus venturus est in gloria Patris, ad ressuscitandam universam carnem, et ad ostensionem salutis, et regulam iusti iudicii ostendere *omnibus qui sub ipso facti sunt.* Unus igitur Deus Pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Dominus Noster,

récapitulation que Luc a dressé la généalogie du Christ en la faisant remonter jusqu'au premier homme :

III, 22,3 ; II H. 123 : Propter hoc Lucas genealogiam quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam, septuaginta duas generationes habere ostendit, finem coniungens initio, et significans quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationes hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est.

Beyrouth, Liban.
(*A suivre*)

Louis ESCOULA, S. I.,
professeur de théologie.

---

veniens per universam dispositionem, et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio Dei : et hominem ergo in semetipsum recapitulans, et invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans : uti sicut in supercoelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens, et apponens semetipsum Caput Ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum *apto in tempore*. Nihil enim incomptum atque intempestivum apud eum, quomodo nec incongruens est apud Patrem. *Praecognita sunt enim haec omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore.* »

AUTOUR DU MYSTÈRE DE NOTRE ÉLÉVATION SURNATURELLE

Réponse au R. P. Guy de Broglie.

NOTE DE LA RÉDACTION.

En avril 1937, le P. Guy de Broglie, S. I., professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris, a publié dans notre revue un article intitulé : « Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle ». Dans une brochure éditée chez Beauchesne en 1938, sous le titre : « Le Mystère de notre élévation surnaturelle », le R. P. Descoqs, S. I., professeur de philosophie au scolasticat de Jersey, a attaqué les conclusions de notre collaborateur. Nos lecteurs ont lu en décembre 1938 la réponse du P. de Broglie. Le P. Descoqs ayant insisté pour pouvoir justifier son opinion dans cette revue, nous avons cru, d'accord avec le P. de Broglie, devoir lui donner satisfaction. Son article paraît dans ce fascicule, suivi d'une courte réplique du P. de Broglie. Après cet exposé contradictoire, nos lecteurs seront à même de se former un jugement personnel et la Direction de la revue, d'accord avec les auteurs, déclare la discussion définitivement close.

Le R. P. de Broglie, dans la « Nouvelle Revue Théologique » de décembre 1938, a publié un long article où il s'efforce de répondre aux critiques que j'avais opposées à un autre article précédemment publié par lui ici même en avril 1937, sous le titre : *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle.* Je m'y attachais à montrer, par une étude détaillée des documents émanés du Magistère ecclésiastique au cours du XIX^e^ siècle, que la raison n'est pas capable de démontrer par ses seules forces la possibilité de la vision intuitive de l'essence divine pour une nature comme la nôtre.

Les lecteurs de la N.R.Th. qui ne connaîtront mon travail qu'au travers de la critique qu'en a faite le R. P. de Broglie, non seulement n'en pourront juger les lignes essentielles, mais devront en conclure qu'il n'est qu'un tissu d'incohérences et qu'il a été écrit par quelqu'un qui a perdu tout sens des notions les plus élémentaires de la philosophie et de la théologie... Je leur dois un redressement nécessaire de la vérité et des faits qui me semblent avoir été par trop mis à mal dans cette bagarre.

Si les critiques que m'a adressées le Rév. Père avaient quelque fondement, je m'inclinerais sans difficulté et sans mot dire,

fidèle au principe que je ne cesse d'inculquer à mes élèves, depuis que je suis dans l'enseignement : « loyauté avant tout et en tout au service de la vérité ». Mais il n'en est malheureusement pas ainsi dans l'espèce et, à défaut du droit de légitime défense personnelle auquel on peut renoncer quand on est seul en cause, il y a ceux de la vérité à défendre qui, eux, ne prescrivent pas. C'est à leur unique défense, pour autant que les critiques qui me sont faites tendent à porter atteinte au crédit de la thèse que j'ai soutenue dans mon petit opuscule, que je m'emploierai dans les pages qui vont suivre.

Je me propose d'y montrer aussi brièvement qu'il me sera possible dans l'espace qui m'est assigné, que pas un des griefs articulés par le Rév. Père de Broglie dans son article — je dis bien « pas un », sans parler de deux ! — ne saurait être retenu. Tout au plus rectifierai-je *trois mots* de mon opuscule, dont l'un a dépassé ma pensée, dont l'autre est un pur lapsus et le troisième n'est qu'une coquille d'imprimerie.

Quant au plan de ces remarques, il m'est évidemment imposé par l'article du Rév. Père de Broglie. J'en suivrai exactement l'ordonnance et les divisions, mais en les retournant contre lui : 1° Les déformations de la pensée adverse ; 2° Les soi-disant « fausses évidences » ; 3° Les interprétations de textes ; 4° Le « prétendu consentement unanime ». Le dernier § du Rév. Père, consacré à ma « Solution positive », rentrera dans celui des « Déformations de la pensée adverse »...

I. Les déformations de la pensée adverse.

Sous ce titre se rangeront naturellement deux catégories de « déformations » : 1. celles qu'au dire du R. P. de Broglie, j'aurais fait subir à sa propre pensée ou à celles d'autres auteurs ; 2. celles surtout dont lui-même, à son insu évidemment, s'est rendu coupable à mon égard.

I. — *Déformations dont je me serais rendu coupable.* — La plus importante vise le P. Rousselot ; les autres se rapportent à des courants d'idées soi-disant inexistants et irréels.

1) *La pensée du P. Rousselot.* J'aurais gravement trahi celui-ci en affirmant que, pour lui, « l'intelligence est en tant que telle non pas faculté de l'être au sens traditionnel de la formule, mais faculté du Divin ». Aussi bien le P. Rousselot a-t-il écrit :

« L'intelligence, pour saint Thomas, est essentiellement le sens du réel ; mais elle n'est le sens du réel, que parce qu'elle est le sens du divin ». — Sur quoi le R. P. de Broglie :

> « Depuis quand serait-ce tout un de dire : « L'intelligence *est* ceci *parce* qu'elle est cela » ou de dire : « Elle est *non point* ceci, *mais* cela » ? Et quel auteur ne sera révolutionnaire si on l'interprète de la sorte » (p. 1155).

Par malheur pour cette soi-disant rectification :

a) La question était de savoir quelle *définition* le P. Rousselot donnait de l'intelligence. Or pour lui, comme le disait expressément le premier texte que je citais de lui : « ce qui *définit* l'esprit, c'est la possibilité de s'incorporer pour ainsi dire l'Absolu *par la vision intuitive* » ; définition que précisément expliquait le texte repris par le R. P. de Broglie. Cela étant, il faut tirer cette conclusion : je n'ai pas du tout fait dire au P. Rousselot que l'intelligence *n'était pas* faculté de l'être (quoi qu'il en soit du sens donné par lui à ce mot), mais je lui ai fait dire que ce qui *définissait* l'intelligence comme telle, ce n'était pas d'être faculté de l'être, mais d'être faculté du Divin. Or cela, je dois le maintenir, parce que cela est.

b) Il est bien permis de s'étonner que le P. De Broglie ait voulu défendre si résolument le texte du P. Rousselot, étant donné qu'il avoue de sa formule qu'elle était un « résumé synthétique », exprimé « sous une forme d'ailleurs paradoxale et discutable ». Pourquoi dès lors me reprocher de la mettre en discussion ? Et en effet elle est éminemment discutable, s'il est vrai qu'un philosophe, pas plus qu'un théologien, n'a le droit de définir une nature par sa potentialité obédientielle.

c) J'avais du reste prévenu toutes ces critiques à l'endroit du P. Rousselot en spécifiant dans une longue note (p. 14-15) que je ne visais pas tant sa pensée personnelle et réelle que les interprétations qui en avaient été données et qui ont eu cours par la suite, voire du vivant même de l'auteur : ce dont témoigne si clairement sa fameuse controverse avec le P. Gardeil dans la « Revue néoscolastique » de 1911 et qui eut pour point de départ un article de ce dernier intitulé « *Faculté de l'être ou faculté du Divin* » ?...

2) *Courants d'idées inexistants et irréels.* — Mais précisément ce sont ces courants d'idées plus ou moins téméraires, ces

interprétations aventureuses de la pensée scolastique dérivant du P. Rousselot ou se couvrant de son autorité que le R. P. de Broglie me reproche de créer de toutes pièces.

« Et d'abord, écrit-il, pourquoi cette influence démesurée attribuée au génial auteur de *L'Intellectualisme* ?... » — Pourquoi ? Mais parce qu'en effet doué d'une puissance d'esprit peu commune, mettons « géniale », le P. Rousselot a synthétisé en lui des courants d'idées voisins dispersés jusque-là et dont il reste le représentant le plus qualifié. Qui mettra sur le même pied et lui comparera des philosophes comme Lepidi ou Pègues, que cite le R. P. de Broglie et qui avaient pu avant lui émettre sur certains points des idées toutes proches des siennes ?

Quant à Laberthonnière et à M. Blondel que le Rév. Père me reproche d'avoir intégré à « l'hydre aux cent têtes » issue de Rousselot, la méprise est double. Jamais je n'ai rattaché de façon quelconque le premier à Rousselot sachant trop bien, depuis toujours, l'opposition irréductible de ces deux philosophes. Si j'ai cité Laberthonnière (cfr *Le Mystère...*, p. 14 n.), c'est pour relever ce que j'estime une erreur théologique formelle de celui-ci sur l'impuissance où serait la raison de *démontrer* Dieu, — erreur dans laquelle certains disciples modernes de Rousselot en fait tombent eux-mêmes, mais en vertu de principes parfois tout différents. — S'agit-il au contraire de la parenté de Rousselot avec la philosophie de *L'Action* et de l'influence qu'a exercée sur lui M. Blondel, c'est évidemment tout autre chose. Je ne prêterai pas au R. P. de Broglie l'intention de la nier, non plus que de nier les appels si fréquents de M. Blondel à l'autorité du P. Rousselot et du P. de Broglie lui-même.

Mais ces « courants d'idées qui cheminent dans l'ombre ?... Une hydre a bon dos et gagne même à être effroyable. De là sans doute la facilité avec laquelle l'auteur prête à ses adversaires diverses erreurs graves étrangères à leur pensée, etc. etc. ». Ici encore double méprise. a) Le Rév. Père prend comme lui étant imputée à lui seul toute une série de conséquences de la thèse de l'appétit naturel de la béatitude surnaturelle que j'énonce p. 10-17 de mon opuscule. Or je ne les lui ai nullement imputées ; voire dans ce § je ne le nomme pas une seule fois. Je le pouvais d'autant moins que je sais pertinemment que *lui* repousse et répudie dans leur ensemble ces conséquences. b) Mais je sais non moins pertinemment que d'autres en réalité les tirent

des principes posés par Rousselot et finalement de la thèse de la démonstrabilité rationnelle de la vision béatifique. Le Rév. Père peut ignorer cela et vivre dans une région sereine où ne l'atteignent pas les bruits du dehors : position confortable dans laquelle il n'est malheureusement pas donné à tous de se voir installés. Ce n'est pas parce que j'habite ordinairement une île « entourée d'eau de tous côtés » que je ne perçois pas les bruits du dehors et que je suis dénué de sources d'information. Dans ce § j'ai voulu dépasser largement l'horizon restreint du R. P. de Broglie, sans mettre en cause d'autres personnalités — la sienne par la suite devait me suffire — mais en sachant fort bien ce que je disais. Qui pourrait m'en faire grief ?

Seulement je reconnais ici avoir employé à ce même propos une expression trop forte — et ce sera la première des trois corrections annoncées que je ferai. P. 115 de mon opuscule, j'ai écrit que

« *Tous* ceux qui tiennent que l'esprit est faculté du Divin au sens que nous avions expliqué [et ils sont en fait légion à l'heure actuelle, quoi qu'en dise le R. P. de Broglie] estiment sans portée... la distinction entre objet *proportionné* et objet *adéquat* de l'intelligence humaine ».

Le sujet de la phrase *Tous* est inexact. En principe je crois cette position logique ; mais en fait il est faux de dire que *tous* tiennent la distinction pour non avenue. Il eût fallu écrire : « un certain nombre de ceux qui... ». Et sous cette forme, c'est rigoureusement vrai.

II. *Déformations de ma propre pensée.* — Ici le chapitre risquerait d'être fort long. Je ferai aussi court que possible.

1) *Trois prétendues « fausses évidences ».* — a) La première serait que, d'après moi, « ce serait tout un de connaître une essence et de porter sur elle un jugement de possibilité ». Un tel principe « ne vaut rien », écrit mon contradicteur, tout de même que de prétendre que la possibilité intrinsèque positive « nous donne la nature, le *quomodo sit* premier et foncier de l'essence » — « et l'on reste un peu gêné de voir un philosophe si distingué s'en armer avec assurance ».

C'est moi, je l'avoue, qui suis un peu gêné pour le Rév. Père dans l'occurrence : il a évidemment mal lu mon texte et n'a pas su comprendre ce que signifiait la possibilité *intrinsèque positi-*

ve : je le regrette, mais pour lui seulement. Je n'ai jamais soutenu en effet — et qui pourrait avoir jamais soutenu ? — qu'une simple affirmation de la possibilité résultant de la connaissance quelconque de l'existence d'une réalité, tel le courant électrique que le Rév. Père apporte en exemple, nous donnait par le fait même une connaissance *scientifique* de la nature de cette essence et des éléments qui la constituent intrinsèquement ; l'existence *de fait* nous donne un point de départ qui nous permettra ensuite de déterminer peu à peu cette possibilité intrinsèque positive, mais elle ne nous la livre pas du tout d'emblée pour autant. Autre chose est de *savoir* qu'une essence est possible, autre chose est de *voir* distinctement et *ab intrinseco,* de comprendre en quoi elle consiste ontologiquement par une vue intellectuelle de ses constitutifs intrinsèques. Ainsi nous savons que l'essence du courant électrique est possible, puisqu'il existe : « ab actu ad posse... ». Mais nous ne voyons cette essence ni distinctement ni complètement, ni par le dedans : nous n'en connaissons que quelques notes très accidentelles par les effets, les phénomènes qui la manifestent, ce qui n'est pas du tout une connaissance « scientifique » de son essence. Il faudrait tout de même réaliser qu'il y a des « jugements de possibilité » fort différents les uns des autres : en particulier que la connaissance de la *possibilité de fait* (*an est*) n'équivaut nullement à la connaissance de la possibilité *intrinsèque positive* ou *de droit* (le *quid est* proprement dit) qui implique la connaissance des notes essentielles, de leur compatibilité et des propriétés qui en découlent nécessairement.

Voici donc ce que je dis : Quand on parvient à établir par l'étude interne de tous les éléments constitutifs d'une essence que cette essence est positivement réalisable, on en a une connaissance scientifique, celle-là même et celle-là seule dont parle le Bref « Gravissimas inter » et dont seule je me suis occupé (cfr p. 46-47 et passim). Le R. P. de Broglie me fait dire : « Quand on connaît la possibilité d'une essence de quelque façon que ce soit, même indirectement par certains effets dénonçant sa présence dans le monde des existences réelles, on connaît nécessairement tous les éléments formels qui constituent cette essence et permettent de la définir, on en a une connaissance scientifique ». Le lecteur jugera.

b) La deuxième « fausse évidence, plus déconcertante encore » que me prête le R. P. de Broglie, vise ce que je présen-

terais comme l'objet propre des vérités révélées relatives à notre élévation surnaturelle, c'est à savoir les vérités qui :

« concernent avant tout sinon de manière exclusive la nature, l'essence de cette élévation qu'elles ont pour but d'éclairer et de faire comprendre et dont la possibilité est conditionnée par elles : elles ne valent qu'indirectement de son existence qu'une simple affirmation suffit à poser » (*Le Mystère,* p. 44).

En écrivant cela, qui n'était que la paraphrase d'un passage du Bref « Gravissimas inter », je suis accusé de :

« proclamer ainsi que la Révélation vise directement et premièrement à nous renseigner non sur l'existence de notre destinée surnaturelle, mais sur son « essence » et par conséquent « qu'elle a pour objet fondamental de nous apprendre non pas l'amour réel et gratuit que Dieu nous porte, mais une collection de thèses abstraites portant sur des vérités nécessaires » (p. 1159).

J'ai sans aucun doute le « déconcertement » moins facile que le R. P. de Broglie ; mais ici il me faut bien avouer ne rien comprendre ni à sa dialectique ni à ses principes d'herméneutique.

Dans le passage incriminé, je ne veux énoncer et je n'énonce en effet aucun principe *général* sur l'objet de la Révélation ni sur son but. Il s'y agit en effet de bien autre chose. Je me mets, comme il convient nécessairement lorsqu'on veut interpréter un document du Magistère, au point de vue même du Bref de Pie IX. Or celui-ci, se plaçant dans l'hypothèse exacte de Frohschammer, suppose que l'*existence* de notre élévation surnaturelle, comme celle de tous les dogmes fondamentaux qui s'y rattachent : Trinité, Incarnation, adoption et filiation divine, etc., sont connus et perçus comme tels (i.e. existants) d'abord par la foi (cfr *Le Mystère,* p. 38-41). Cette donnée fondamentale du problème, en dehors de laquelle celui-ci est inintelligible, étant présupposée et hors de conteste, il s'agit de savoir si la raison peut, *connaissant par ailleurs cette existence qui est l'objet premier de la foi,* élaborer de ces dogmes une justification, une démonstration rationnelle et scientifique, tant de leur existence que de leur nature.

Or le Bref de Pie IX prétend soustraire de façon catégorique à la judicature propre et aux démonstrations de la raison purement naturelle, dans la perspective qui vient d'être dite, « maxime et apertissime ea omnia (dogmata) quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale cum Deo commercium

respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur » (Denz.-B., 1671). Ces dogmes que nous rappelions à l'instant, sont tous en effet des mystères dont le document déclare qu'ils sont « supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt » (ibid.). Celle-ci ne peut pas plus en démontrer l'existence que la nature. Or l'intelligence de notre élévation surnaturelle et donc sa démonstration dépendent essentiellement de la connaissance de ces mystères et la connaissance de leur possibilité intrinsèque conditionne nécessairement la connaissance de la possibilité propre de cette élévation surnaturelle sans que soit même mise en question son existence.

Aussi bien, pour ce qui est du *fait* de notre élévation surnaturelle, sa démonstration rationnelle ne peut évidemment pas se poser, puisqu'elle dépend d'un décret libre et gratuit de Dieu. Pour la connaître donc, pas d'autre moyen qu'une simple *affirmation* de Dieu et le document pontifical ne la pouvait ici viser. Mais cette même élévation surnaturelle, qui est un fait contingent, a une nature comme fait et la question pouvait se poser, comme elle s'est posée pour Frohschammer, de savoir si la raison était capable, à défaut de son existence, d'en démontrer la possibilité interne. Or cela, le Bref de Pie IX le nie, parce que ce fait dépend de vérités, de mystères qui dépassent la raison, de mystères que seule la Révélation nous peut faire connaître, pour nous permettre de comprendre la transcendance de cette élévation même.

Cela étant, qui est manifeste à quiconque lit de sang-froid le Bref « Gravissimas inter » et que j'avais exposé sans ambages possibles dans *Le Mystère...*, p. 42-44 et 56-58, je ne réussis pas à m'expliquer le scandale et l'indignation de mon contradicteur :

> « Des vérités directement relatives à l'ordre des essences ne sauraient jamais nous instruire de faits contingents en tant que tels ! Si la conception ici énoncée était la vraie, le dogme chrétien se laisserait réduire à une espèce de *métaphysique révélée*, destinée à compléter la métaphysique rationnelle, etc. » (p. 1160).

Tout cela n'a rien à voir avec la question présente, tout cela tombe à côté, — et d'ailleurs tout cela est en soi très contestable. Des vérités relatives à l'ordre des essences, comme le sont la Trinité et les autres dogmes énumérés plus haut, sont absolument nécessaires pour nous faire comprendre, encore que de

façon très éloignée, la nature de faits contingents comme notre élévation surnaturelle. D'autre part s'il est vrai que le dogme chrétien ne se réduit pas sans aucun doute à une *métaphysique révélée,* il n'en comporte pas moins *une* métaphysique révélée — à moins de nier que la Trinité appartienne de plein droit à la métaphysique et qu'elle complète en effet de façon étonnante la métaphysique rationnelle, à moins de nier sa place primordiale dans l'édifice du dogme chrétien et que notre élévation surnaturelle, gratuite et contingente, suppose elle-même cette métaphysique... Le R. P. de Broglie ajoute : « La révélation chrétienne n'aurait-elle donc plus avant tout pour but d'allumer dans nos cœurs l'espérance et l'amour ? » Eh ! certes, qui le nierait et mettrait en question ce *but* de la Révélation ? Mais il ne s'agit pas de cela ici et Pie IX, dans toute la partie du Bref qui nous occupe en ce moment, n'en parle pas : il parle et traite de son *objet,* dans ses seuls rapports avec la démonstration scientifique purement rationnelle.

En résumé : Je dis que la condamnation de Frohschammer atteint ceux qui prétendent expliquer par la raison l'essence et donc la possibilité des mystères. Le R. P. de Broglie me fait dire : Les définitions dogmatiques en général ont pour but de nous révéler l'essence des mystères et non leur existence. Le lecteur jugera.

c) Et c'est pourquoi je ne m'arrêterai pas à la troisième « fausse évidence » que me reprochait le R. P. de Broglie et qui serait celle-ci : « Les vérités existentielles ne sauraient constituer l'objet fondamental de la foi, étant de celles qu'une simple affirmation suffit à poser ». Que mon contradicteur et ancien élève se rassure ! Je n'ai pas à ce point oublié mon catéchisme en enseignant la philosophie ! ! Quant au fond de l'objection, il a été suffisamment réduit à néant dans ce qui précède pour qu'il y ait lieu d'insister. Le lecteur jugera.

Le R. P. de Broglie terminait son chapitre concernant mes soi-disant déformations de la pensée de mes adversaires en dénonçant comme « premier déficit » de mon petit livre : *Le Mystère...* « cette difficulté à saisir telle qu'elle est la pensée de l'adversaire ». Ma conclusion sera très exactement la même à son endroit : le Rév. Père éprouve la plus grande difficulté à lire un texte de façon objective.

2) *Ma solution positive.* — A ces déformations j'en joindrai ici une autre, sans préjudice de celles qui se présenteront par la suite. Dans son dernier §, le Rév. Père expose, pour la critiquer avec une ardeur de conviction émouvante, une solution de la thèse de l'appétit naturel de la Béatitude qu'il présente comme « la solution positive de R. P. Descoqs » et qui ne repousserait pas la possibilité d'une certaine vision naturelle immédiate de Dieu.

Cet exposé n'a malheureusement qu'un triple défaut :

a) Le Rév. Père omet de dire que je ne me porte pas du tout garant de cette solution. Je la propose seulement à titre d'hypothèse, d'apparence au moins commode, apte surtout à résoudre les difficultés provenant des textes antinomiques de saint Thomas ; mais je déclare en même temps que je n'en ai pas fait une étude suffisamment approfondie pour prendre parti de façon ferme à son sujet, que je suis tout prêt en conséquence à la laisser tomber si on lui oppose quelque difficulté sérieuse. En tout cas, avais-je bien soin de noter, la thèse centrale et dogmatique de mon petit livre n'en était à aucun titre solidaire... Tout cela le R. P. de Broglie omet de le dire aux lecteurs de la N.R.Th. Dans ces conditions comment faudrait-il apprécier son exposé ? Je laisse à ces mêmes lecteurs le soin de le faire.

b) Mais il y a plus fort. Le Rév. Père, qui n'hésite pas à insinuer, p. 1175, que, « si quelqu'une des opinions dont traite mon opuscule devait liguer un jour contre elle l'ensemble des théologiens », ce serait cette opinion, — le Rév. Père omet pareillement de dire que cette solution est très exactement inspirée de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare, suivis l'un et l'autre par une multitude d'anciens auteurs scolastiques. Cela tout de même avait bien quelque importance dans l'espèce et eût été de nature à émousser quelque peu les traits acérés que le Rév. Père décochait par ailleurs généreusement contre cette infortunée solution ! En note, il est vrai, le Rév. Père dit à la dérobée qu'il n'admet pas mon interprétation de Cajetan, mais il ne donne aucune des raisons pour lesquelles il l'entend autrement que moi : ce qui ne suffit pas ; il ne fait aucune autre allusion à la théorie du dit Cajetan, ce qui cependant s'imposait dans l'occurrence, puisque je prétendais m'abriter à l'ombre de son autorité.

Aussi bien écoutons pour une fois Cajetan. J'ai cité de lui dans *Le Mystère...* un long passage emprunté à son Commentaire *In I^m*, q. XII, a.l. Qu'il suffise d'en rappeler le début :

« Dicam quod Deus in quantum causa rerum, *videri desideratur* : et non secundum suam substantiam in se. Et sic scietur non quid est absolute, sed quid est ut creator, ut gubernator etc., ut patet in nobis... »

et la suite. Ce que confirme pleinement cet autre texte emprunté à son commentaire *In I^m II^ae*, q.III,a.8 :

« Dici potest quod intellectus humanus sciens *an est* de Deo et communia, desiderat naturaliter scire de Deo *quid est*, in quantum sub numero causarum comprehenditur : et non absolute nisi per quamdam consequentiam ».

C'est exactement l'opinion de Sylvestre de Ferrare dans son commentaire *In III^m Contra Gentes*, c. 51. Il distingue en effet deux manières de considérer l'essence divine en tant qu'objet de béatitude :

« Uno modo in quantum est *visio* primae causae absolutae, alio modo in quantum est *visio* obiecti supernaturalis beatitudinis... Cum ergo dicitur quod *desiderium videndi* naturam divinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolute considerata respectu talis *visionis* ut primo modo consideratur, non autem ut consideratur secundo modo etc... ».

c) Pour finir, le Rév. Père me reproche de n'avoir pas pris pour moi la thèse même du P. Rousselot, le P. Rousselot, à l'entendre, ne faisant en somme qu'énoncer la même thèse, mais avec plus de circonspection. Et il en conclut de ma part à une incohérence qui me ferait rejeter d'un côté la thèse du P. Rousselot exprimant un désir naturel de la vision intuitive dépourvu de toute exigence, et, de l'autre, de terminer mon opuscule « en déclarant conforme à tous les principes de la raison et de la foi la thèse qui nous attribue une ordination *naturelle* à la vision intuitive » (p. 1176).

Alors maintenant le terme de « vision intuitive » ou « vision béatifique » en langage théologique (1) ne signifie plus la vision *surnaturelle* de l'essence divine selon sa nature propre, c'est-à-dire de Dieu un dans la Trinité des personnes ! ! Et lors-

(1) A ce propos je ferai la seconde correction à mon texte, annoncée au début. Dans mon petit opuscule, p. 126, 2 lignes avant la fin, au lieu de *intuitive*, il faut lire *immediate*, selon la terminologie adoptée tout au long de mon dernier chapitre et qui précisément veut opposer cette « vision immédiate » à ce que l'on est universellement accoutumé à appeler « vision *intuitive* », c'est à savoir la vision surnaturelle face à face de Dieu un et trine, tout de même qu'en théologie mystique, mutatis mutandis, on opposera le sentiment de présence immédiate plus ou moins distinct à cette vision intuitive au sens strict. Il y a eu là de ma part un pur lapsus.

que le P. Rousselot parle du désir de voir la *divine essence,* il n'aurait pas signifié ce que cette essence est en soi, c'est-à-dire une et trine tout ensemble, mais seulement l'essence une, prescindant de la Trinité ! ! Et lorsque je parle avec Cajetan et tant d'autres de la possibilité d'une vision naturelle immédiate de Dieu, je parlerais, ainsi que Cajetan et les autres, de la vision intuitive ou béatifique des théologiens ! Le lecteur jugera.

En tout cas, on peut dire au Rév. Père que, si le reproche d'incohérence qu'il m'adresse ici vaut à quelque degré, il se retourne directement contre lui. D'une part, il prétend que le P. Rousselot, parlant du désir de voir la divine essence, n'a jamais voulu caractériser « la vision béatifique comme la vision de la Trinité » et il se solidarise avec lui. Or, à la page précédente, contre ma soi-disant « solution positive », qui serait celle du P. Rousselot, il écrivait :

« Est-il si simple d'admettre qu'une essence — et surtout une essence qui est pure pensée et pur amour — puisse être vue *telle qu'elle est,* sans que *personne* (car il s'agit exactement de cela) apparaisse comme possédant cette essence, comme pensant par cette pensée et comme aimant par cet amour ».

Ce n'est pas tout à fait de cela qu'il s'agit dans la solution de Cajetan, mais si la difficulté a un sens, elle vaut évidemment à plein de la distinction que l'on voudrait trouver chez Rousselot entre vision de la Trinité et vision de la divine essence ! D'autre part, si la distinction doit être maintenue entre vision de la divine essence et celle de la Trinité, et si, avec le P. Rousselot, le R. P. de Broglie admet la première à l'exclusion de la seconde, naturellement il n'aura plus aucune raison de repousser ce qu'il dit être ma solution positive, quelques distinctions qu'il fasse sur les mots « efficace » ou « inefficace » appliqués au désir de voir Dieu...

II. Les soi-disant « fausses évidences ».

Le R. P. de Broglie m'en reproche *six.* Nous venons d'en écarter trois. Restent les trois autres.

1. *Connaissance de l'essence par l'existence ou par une exigence d'intelligibilité.* J'avais écrit :

« Pour affirmer la possibilité positive d'une essence quelconque, il n'y a pas d'autre moyen terme que celui de l'existence qui réalise cette essence et dans laquelle on la perçoit directement, ou celui d'un objet réel avec lequel cette essence a un rapport nécessaire et qui postule cette même essence comme réellement existante... Ce principe est admis d'une façon générale pour toutes les essences créées ».

Et le Rév. Père de commenter : « L'auteur aurait quelque peine à justifier par des textes l'existence de ce consentement général ». Je n'irai pas chercher très loin la réponse et, puisque la *N.R.Th.* se publie en Belgique, il me suffira d'appeler en témoignage trois auteurs belges du XX[e] siècle : le cardinal Mercier, dans sa *Métaphysique générale,* édit. 6[e], n. 26, p. 42-43 ; le P. De Munnynck, O.P., *L'idée de l'être,* dans la *Revue Néoscolastique* de 1929, p. 186 ; le P. Scheuer, S. I., *Notes de Métaphysique,* dans la *N.R.Th.* de 1926, p. 520 : tous thomistes bon teint, je pense. Je citerai seulement le dernier :

« Nous rejetons comme illusoire toute tentative de démonstration d'une possibilité intrinsèque. La possibilité de Dieu n'est pas distincte de son *esse,* et, quant à la créature, sa possibilité antérieure à son existence n'est autre chose que l'*esse* éminentiel de Dieu. En sorte que, pour connaître la possibilité de la créature autrement que par son existence, il faudrait l'intuition de l'essence divine ».

Aux deux critères de la possibilité intrinsèque que je rappelais tout à l'heure, le R. P. de Broglie en ajoute un troisième qui reposerait sur des signes extérieurs *attestant* cette possibilité. Mais à notre humble avis, comme nous l'avons exposé longuement dans *Le Mystère...*, c'est tout à fait en vain. Qu'il y ait là un *indice* de possibilité, nous en tombons facilement d'accord. Mais cet indice ne nous donnera qu'un « peut-être » : « peut-être cette essence est-elle possible ? » — rien de plus : le possible lui-même restera douteux et ce sera la possibilité d'un possible ou plutôt son incertitude qui sera affirmée. Dans le cas présent de la « vision béatifique », ce « peut-être » même sera très affaibli par les nombreuses raisons positives qui se présenteront en sens inverse, telles que, entre autres : « cette vue directe de l'Infini par le fini n'est-elle pas contradictoire ? » L'esprit balancé par les raisons pour et contre ne pourra jamais conclure avec fermeté.

b) Le R. P. de Broglie continue : « Ne parlons que du principe invoqué : il semble qu'il soit encore faux. Un exemple simple le fera comprendre ».

L'exemple ne serait-il pas un peu trop « simple » ? « Faut-il tenir pour possibles, nous dit le Rév. Père, des créatures plus parfaites que l'homme ? » et il tient la réponse affirmative pour absolument évidente. Mais l'est-elle autant qu'il le croit ? Nous savons autrement que par la seule philosophie que les anges existent et donc qu'ils sont possibles (2). Mais en dehors de là, j'ignore absolument, et le P. de Broglie également quoi qu'il dise, si d'autres créatures déterminées plus parfaites que l'homme en dehors des anges sont possibles : je ne puis en rien l'affirmer, ni lui non plus.

Le Rév. Père invoque en outre « la possibilité d'un monde plus parfait que le nôtre », qu'il tient de même pour évidente. Or, oui, cette possibilité-là, je puis évidemment l'affirmer. Mais, pour quels motifs ? Parce que l'expérience m'a permis d'induire une certaine perfectibilité des essences matérielles de notre monde et que la disposition, le nombre, les relations mutuelles des individus dans les différentes espèces dépendent en dernière analyse de la liberté divine et du gouvernement divin. D'ailleurs l'exemple n'a rien à voir avec le principe mis en question par le Rév. Père : le monde actuel, notre monde, n'est pas une essence en rigueur de terme, ne constituant pas un être *unum per se,* mais un pur agrégat *per accidens.*

2. *Désir naturel et exigence de nature.* — « Pseudo-principe » encore, dit le R. P. de Broglie, tel axiome qui ne considérerait « un désir comme naturel que s'il manifeste une exigence absolue de nature ». Et il m'oppose le désir naturel, nécessaire, qu'a l'homme d'« échapper à la nécessité de mourir, sans cependant avoir aucun droit à l'immortalité ».

Mais qu'est-ce que cela signifie ? Lorsque je parle de désir naturel, et là où je le rattache à une exigence de nature, il s'agit de ce désir naturel dont il est question dans le fameux axiome : « Desiderium naturae non potest esse frustra », qui est l'un des leit-motiv du Rév. Père, de ce désir seul d'où l'on puisse évidemment tirer une conséquence ferme quant à l'ob-

(2) Je n'hésiterai même pas à ajouter que, si nous en étions réduits à la seule déduction, la possibilité des formes séparées dont parle Aristote ne serait pas du tout pour nous objet de certitude, mais seulement d'opinion probable. Ce disant, j'émets sans doute à mon tour une opinion simplement probable, qui sera contredite par beaucoup, mais dont au reste la contestation n'a aucune importance dans le débat présent.

jectivité de son terme. Si le désir naturel de la béatitude, selon le R. P. de Broglie, n'a pas plus de consistance ni d'autre signification que le désir naturel pour l'homme de ne pas mourir, alors ne parlons plus d'une démonstration de la possibilité de la vision béatifique que l'on déduirait du désir naturel, quoique inefficace, que nous en aurions, et qui, en tant que naturel, ne saurait être vain. Concédons seulement au Rév. Père que ce désir de ne pas mourir est en un sens tout à fait naturel, voire combien plus naturel et universel que celui de la vision béatifique ! On ne pouvait pas apporter de meilleur exemple contre le principe sur lequel cependant repose toute la thèse de la démonstrabilité rationnelle de la vision intuitive ! Comment le Rév. Père n'y a-t-il pas songé ?... Nous dirons, quant à nous, pour réserver tout de même à l'axiome une valeur philosophique, que lorsqu'on parle de « désir naturel » ayant valeur métaphysique, on parle de tendance foncière découlant de l'essence, marquant un vœu profond, un vide à quoi doit nécessairement répondre ou correspondre un terme rassasiant. Celui de ne pas mourir ne découle pas de la nature en ce sens, puisque la nature humaine est essentiellement corruptible.

Assurément on pourrait définir le « désir naturel » autrement que comme un désir d'exigence. Mais, dans le langage scolastique universellement reçu, désir naturel signifie désir d'un objet réclamé par une essence comme sa *fin* légitime et nécessaire, et donc un désir d'exigence. Et c'est précisément pour éviter la confusion que suppose l'objection du R. P. de Broglie qu'on a distingué « puissance naturelle » et « puissance obédientielle ». Assurément encore, on pourrait appeler « naturel » le désir émis par un homme d'être élevé à l'union hypostatique ou celui de jouir d'une vision intuitive de Dieu dont il ignore la possibilité, comme le R. P. de Broglie appelle « naturel » celui de ne pas mourir. Mais dans aucun de ces cas le mot « naturel » n'a plus du tout la signification précise que suppose l'axiome « desiderium naturae... » et du désir naturel ainsi entendu, l'on ne pourra rien déduire.

Pour tout accorder, il suffira d'ajouter, si l'on y tient, de nouvelles sous-divisions à la classification des désirs naturels... Cela fait, n'en parlons plus, dès là que la signification à laquelle nous nous attachons aura été nettement définie.

Mais le R. P. de Broglie en parle encore : « Il paraît ruineux

dit-il, pour la philosophie morale, d'admettre que nous ne puissions connaître un désir comme naturel, ni donc comme attestant quelque chose sur son objet, à moins d'avoir établi la possibilité positive de cet objet ». Non seulement ce n'est pas ruineux, mais c'est ce qui permettra de donner à la philosophie morale une base ferme et assurée, c'est ce qui permettra de décider de quelle nature est ce désir et précisément à laquelle des catégories que nous venons de distinguer afin d'éviter toute erreur, il appartient.

Quant à la démonstration de la possibilité de l'objet, évidemment *dans l'ordre de la démonstration scientifique*, — celle-là seule est en question et non pas l'affirmation première spontanée, — elle devra être *antérieure* : j'ai affirmé en effet qu'elle était nécessaire, mais, quoi qu'en pense le R. P. de Broglie, qui voudrait me mettre ici en contradiction avec moi-même (p. 1162), je n'ai nulle part dans mon opuscule abandonné ce principe. P. 132-133, je concède que toute démonstration relative à notre fin dernière, tirée de notre désir naturel, n'est pas impossible, cela est parfaitement vrai. Mais dans quelles conditions ? Une fois que l'on a prouvé que Dieu existe et qu'il est notre cause, donc qu'il est possible en soi, et qu'entre nous et lui il y a relation d'effet à cause, que, comme tel, il doit être notre fin et peut donc comme tel être désiré par nous. Le désir de voir Dieu comme notre *cause* étant supposé *postérieur* à la connaissance qu'il existe, il n'y a aucune contradiction entre mes deux affirmations.

3. *Désir naturel et objet proportionné.* — Enfin dernière « fausse évidence » : « Un désir est naturel dans la mesure où le terme auquel il aspire est *proportionné à la nature,* c'est-à-dire *possible* pour elle ». Vérité que l'on aurait pu croire de simple bon sens et de tout repos, mais qui excite la verve de mon contradicteur.

Aussi bien commence-t-il par la traduire en ces termes parfaitement équivoques qui la trahissent complètement : *un désir naturel doit porter sur un terme naturel* ». Or terme *naturel* au sens où l'entend le R. P. de Broglie et terme *proportionné à la nature* tel que je l'entends moi-même ne signifient pas du tout la même chose, comme nous le verrons dans un instant. En conséquence je repousse catégoriquement la soi-disant « évi-

dence » que l'on voudrait me faire endosser sous cette forme et je nie simplement cet « apophtegme », pour parler comme le Rév. Père. Ce dernier n'en continue pas moins : un tel apophtegme « peut séduire l'oreille par sa symétrie verbale » — construite et imaginée de toutes pièces par le Rév. Père pour les besoins de la cause — mais, dit-il, il vaut autant que « toute assertion de même rythme », comme serait celle-ci : « un désir d'*animal mâle* ne peut porter que sur un *animal mâle* » (p. 1162).

Je vois d'ici la stupéfaction de certains lecteurs du Rév. Père en présence d'un tel aphorisme. Comment n'a-t-il pas senti... mettons l'inadéquation d'un semblable exemple à la question présente ? puisqu'aussi bien ce nouvel « apophtegme », au lieu de signifier un désir *naturel,* n'exprime rien d'autre qu'une inversion de la nature, un instinct contre nature, alors qu'un philosophe parlant de *désir naturel* n'entendra jamais parler que d'un désir « conforme » au moins à la saine nature. Avouons que le Rév. Père, passé maître jusqu'ici dans l'invention de symboles et de mythes pour défendre et illustrer ses propres thèses, a été dans la circonstance vraiment inférieur à lui-même...

Lorsqu'ensuite le R. P. de Broglie en vient à des raisons plus sérieuses, il ne sera pas plus heureux. Tous ces « apophtegmes », dit-il, ont « la commune faiblesse » de vouloir « énoncer à priori les lois du désir... le désir comme tel ne visant pas ce qui est semblable et homogène à l'être avide, mais ce qui lui fait défaut, donc ce qui est autre, supérieur, complémentaire ».

Evidemment un « apophtegme » comme celui de « l'animal mâle » élève une prétention intolérable — c'est le moins qu'on puisse dire — mais n'a rien de commun avec le principe que voudrait démolir le R. P. de Broglie. Ce principe qui affirme la nécessaire proportion entre le désir *naturel* entendu au sens *strict,* — c'est-à-dire d'un désir qui découle de la finalité essentielle de l'individu, — et son objet, est un principe parfaitement fondé dans la nature des choses et dérivant immédiatement du principe de raison suffisante, — s'il est vrai qu'il exprime la nécessaire corrélation des tendances foncières de l'être avec sa fin et la condition nécessaire absolue pour que cette fin *puisse* être obtenue et donc soit possible et réelle, bref pour que l'être *puisse* atteindre « ce qui lui fait défaut ». En effet ce qui manque à l'être et lui fait défaut, ce vers quoi il est orienté et

finalisé de tout son poids ne peut être que ce dont il est *capable*, ce qu'il pourra recevoir, faire sien et s'approprier, pour se compléter, sans cesser d'être lui-même. « Le terme désiré, dit le R. P. de Broglie, n'a point à refléter en soi les traits caractéristiques du sujet désirant... ». Oui, en un sens, parce que les traits du sujet désirant sont un *creux* et l'objet désiré un *plein*, ce qui implique une contradiction, une opposition : mais il ne s'ensuit pas que le creux soit pour autant adapté au plein ! ! Si le terme désiré ne répond pas à la *capacité naturelle* du sujet, la seule en cause ici, alors c'est pour lui pure chimère, comme le désir de l'enfant qui voudrait avoir des ailes de faucon pour atteindre la lune... Et tant qu'on n'aura pas prouvé que cette condition n'est pas absolument et premièrement nécessaire, tout ce qu'on dira du « désir naturel de la béatitude surnaturelle » se ramènera à des purs « flatus vocis ».

C'est aussi bien ce que le R. P. de Broglie, sans y prendre garde, se voit contraint de reconnaître *exercite*, dans la suite de son texte :

> « Qu'un désir proportionné à la nature puisse s'élancer jusque vers les plus hautes perfections que la nature puisse recevoir de la divine munificence, cela n'a rien que de profondément rationnel ».

Puisse recevoir !... Mais telle est précisément toute la question présente, que le Rév. Père s'obstine à ne pas vouloir traiter et que tous ses développements laissent intacte : la nature *peut-elle recevoir* la vision béatifique ou non ? Le Rév. Père *suppose* que la raison seule peut l'établir — moi je le nie et je donne mes preuves. Tant que l'on n'aura pas résolu ce litige très circonscrit et précis, encore une fois la controverse qui nous divise n'aura pas avancé d'un pas.

Le R. P. de Broglie, pour écarter plus facilement ce principe, en effet très gênant dans sa théorie, que le terme auquel aspire le *désir naturel* doit être *proportionné à la capacité de la nature*, interprète ce « proportionné à la nature » comme s'il s'agissait d'un bien dont « notre nature exige *les moyens d'obtention* ». En quoi il se trompe complètement. Il ne s'agit pas en effet d'abord et avant tout de savoir si et à quelles conditions nous pourrons avoir les moyens d'atteindre ce terme désiré qui est la possession de Dieu vu en lui-même, dans son essence ; mais il s'agit de savoir si de fait nous sommes *capables* de le posséder

naturellement, quels que soient les moyens qui puissent être imaginés ou requis pour l'atteindre : que ces moyens soient mis dans la nature même du sujet ou qu'ils requièrent une intervention directe et spéciale de Dieu (3). En d'autres termes, la question première, fondamentale, est de savoir *si* et de montrer *que* la nature peut ou non, sans être aveuglée ni détruite, résister au face à face de l'Infini dans sa splendeur et aspirer objectivement, possiblement, réellement à une union avec l'Etre pur, un et trine, qui ne serait pas une pure chimère. Cette question réglée, alors se posera celle des moyens requis pour atteindre pareil terme : ce terme désiré par la nature, auquel elle est censée aspirer par tout son être, exige-t-il ou non pour être conquis un secours spécial, transcendant aux forces de la nature, donc surnaturel, de Dieu — et ce secours, devra-t-on le considérer encore comme essentiellement gratuit ou au contraire comme dû à la nature ? Le problème de la gratuité de la grâce évidemment est, dans l'espèce, d'une importance considérable, mais il ne vient ici qu'en second lieu et comme conséquence et corollaire du précédent : si la vision béatifique n'est pas proportionnée à la capacité de la nature, la gratuité absolue de la grâce sera évidemment sauvegardée ; si elle lui est au contraire proportionnée et rentre dans ce que la nature peut normalement et foncièrement désirer, d'un désir naturel qui ne peut pas normalement être frustré, comment cette gratuité pourra-t-elle être maintenue logiquement et en sécurité ? Tant qu'on n'aura pas résolu de façon positive et certaine la première question qui est au point de départ de toute la controverse présente, dans la mesure où celle-ci se développe rationnellement, encore une fois on n'aura dit que des mots vides et sans portée (4).

---

(3) Entendez : dans le plan naturel. S'il est en effet vrai qu'un désir proprement naturel ne peut être frustré, il n'importe absolument pas que les moyens d'atteindre son terme soient dans le sujet ou hors de lui. Au cas où il en serait besoin, ces moyens seront fournis par Dieu seul, sans qu'il faille recourir au surnaturel proprement dit. Ainsi en est-il de la création de l'âme spirituelle dans la matière préparée par les générateurs et qui exige une âme humaine : il y a là un « appetitus naturae » qui normalement ne peut être frustré et qui cependant ne peut être satisfait que par une intervention spéciale de Dieu seul.

(4) Dans une note — et c'est pourquoi j'y réponds de même — le R. P. de Broglie s'étonne : « le plus déconcertant », dit-il c'est que je me « croie fidèle à la tradition scolastique en soutenant ainsi qu'un désir naturel ne peut s'orienter que vers un bien naturel et peut être pleinement comblé par un bien naturel ». A l'encontre de quoi il m'oppose

III. Les interprétations de textes.

Ce troisième chapitre du R. P. de Broglie que l'on se serait attendu à voir longuement développé et où aurait été discutée à fond l'étude minutieuse que j'avais faite des textes émanés du Magistère, reconnaissons en toute franchise qu'il est non pas déconcertant, mais bien plutôt inexistant...

Le Rév. Père commence par écrire : « La présente critique pourrait à la rigueur s'arrêter ici » ! sans doute voulant signifier par là que tous les principes sur lesquels s'appuyait ma démonstration étant ceux qu'il venait de passer en revue et qui se ramenaient à six « fausses évidences », tout le reste devait s'écrouler. Après la mise au point qui précède, nous serions en droit de dire exactement la même chose de la critique du Rév. Père. Voyons cependant les trois seuls griefs, d'ailleurs secondaires, qu'il ajoute à cette critique des soi-disant « pseudo-principes » ou « apophtegmes » qui commandent, selon lui, mon argumentation.

1. *Sur la notion de mystère.* — Écoutons le Rév. Père :

« Notre contradicteur admet comme tout le monde que, lorsqu'on déclare une vérité philosophique (celle de la causalité divine par exemple) transcendante à notre pensée par son « *quid est* », ces mots ne signifient pas que la possibilité de l'objet mentionné nous soit naturellement in-

---

un article publié par le P. Elter dans « Gregorianum » de 1929, p. 269 à 307, où il serait prouvé que, « sous des formules variées, à peu près tous les scolastiques antérieurs au milieu du XVII[e] siècle s'inscrivent en faux contre ces conceptions ». Le Rév. Père ou bien a cité de mémoire le P. Elter, ou bien l'aura mal lu. Le P. Elter, dont j'ai brièvement résumé les conclusions dans ma *Théodicée,* t. II, pp. 149-150, tient exactement ceci à propos des anciens scolastiques antérieurs au milieu du XVII[e] siècle : dans l'ensemble ces scolastiques n'admettent qu'une seule béatitude *parfaite,* à savoir la béatitude surnaturelle, caractérisée par la vision béatifique, en sorte que, dans l'état de nature pure, aucune béatitude *parfaite* n'eût été possible. Mais ces mêmes auteurs se divisent sur deux points : a) La béatitude *parfaite* peut-elle être le terme d'un appétit naturel ou non ? La grande majorité d'entre eux, conclut le P. Elter, le nient — ce qui ruine l'assertion du R. P. de Broglie ; b) Le bonheur qui serait donné à la créature « praeter immediatam divinitatis intuitionem » soit en cette vie surnaturellement, soit en l'autre naturellement, mérite-t-il, *quoiqu'imparfait,* d'être appelé béatitude ? Oui, répond la grande majorité des auteurs. Nous sommes loin, très loin on le voit, de l'assertion simplificatrice du R. P. de Broglie, et il faut dire tout au contraire que les résultats de l'enquête du P. Elter corroborent à plein la position que j'ai prise et que je crois toujours en effet « fidèle à la tradition scolastique ».

connaissable, mais dès qu'un théologien emploie les mêmes termes à propos d'un « mystère de foi », ce théologien, estime le Rév. Père, se propose d'exprimer par là précisément ce que ces termes ne voulaient pas dire sur le plan de la philosophie : à savoir que la possibilité de l'objet dont il s'agit échappe à notre raison naturelle » (p. 1164-1165).

Cela est parfaitement vrai, mais je ne pose cela qu'après avoir discuté et analysé ce que les documents du Magistère ecclésiastique nous enseignent sur les mystères strictement dits : je ne le pose pas en principe, mais en conclusion. J'ajoute : je le pose conformément à cela même que le R. P. de Broglie me reprochait (d'ailleurs complètement à tort, nous l'avons vu) au début de son § sur les « fausses évidences », de ne pas admettre ou de laisser dans l'ombre, — conformément à ce qu'il rappelle à cette même page 1164, à savoir que les mystères improprement dits de la théologie naturelle dépassent toute intelligence créée seulement par leur essence, par leur *quid sunt*, tandis que les mystères proprement dits de la foi nous échappent *et* par leur *quid* sunt *et* par leur *an* sunt. L'objet premier de la foi, nous rappelait le Rév. Père, ce sont des vérités existentielles, c'est-à-dire qui portent donc avant tout sur des réalités dont la Révélation nous manifeste l'existence : *an sunt*. La possibilité *de fait* de ces réalités nous est connue *par* et *dans* cette Révélation même de leur existence, alors que pour les vérités d'ordre philosophique, c'est la raison qui, par ses seuls moyens, arrive à établir leur existence et par le fait même leur possibilité. Le jugement de possibilité de fait comme de droit se trouve donc dans les deux perspectives relever de conditions essentiellement autres : leur sens différera dans la même mesure.

D'où l'on conclura : 1° que la nature intime et *propre* des mystères de la théologie naturelle nous demeure fermée sans doute, mais non la connaissance soit de leur existence soit de leur possibilité intime et intrinsèque qu'exprimera leur traduction intelligible en termes analogiques ; 2° que la connaissance de la nature *propre* des mystères de foi nous est de même et à fortiori interdite, mais aussi celle de leur existence et donc que la connaissance en termes analogiques que nous pouvons avoir de leur nature et donc de leur possibilité intrinsèque, ne relève pas premièrement de la raison, mais dépend d'abord et avant tout de l'affirmation ou révélation de leur existence ; 3° que la démonstration de leur possibilité intrinsèque en dehors

de la révélation de leur existence, est impossible et que tous les signes attestatifs que l'on pourrait invoquer en faveur de cette possibilité ne peuvent permettre aucune conclusion *certaine*, mais tout au plus engendrer des probabilités.

Le R. P. de Broglie trouve « cette terminologie étrange » et il croit devoir me rappeler à son propos que :

« Les mots « *cognitio quid est* » ont dans la langue scolastique un sens traditionnel et précis : ils désignent la connaissance intime et fidèle d'une essence obtenue par une idée *propre* et *proportionnée*. *Jamais* aucun auteur n'a expliqué ou défini cette formule comme exprimant la possession d'un simple jugement relatif à la possibilité d'un objet, représenté par un concept analogique » (p. 1165).

Après avoir lu cette déclaration, je prends sur ma table de travail le premier traité *De Deo* qui se présente à moi, celui du Card. Franzelin, l'un des principaux théologiens du Concile du Vatican, édition de 1870, précisément l'année du même Concile et p. 149, je lis cet énoncé de thèse :

« Thesis XII. Licet sensu verissimo, ad Scripturarum doctrinam exacto, SS. Patres et theologi docere soleant, ratione et fide cognosci quidem *Deum esse* ; non tamen cognosci *quid Deus sit* : ex iisdem fontibus tamen docemur triplicem modum quadamtenus cognoscendi *quid sit Deus*, per notiones scilicet tum affirmantes tum negantes tum eas quae secundum eminentiam appellantur...

Par conséquent dans la terminologie du philosophe comme dans celle du théologien, la « cognitio quid sit Deus » peut ne pas exprimer seulement une connaissance obtenue par une idée propre et proportionnée, mais aussi une connaissance par concepts analogiques, — et cette connaissance, conséquente à l'affirmation de Dieu soit par la raison soit par la révélation, impliquera bien un jugement relatif à la possibilité de l'essence divine. L'excuse du R. P. de Broglie est qu'en effet saint Thomas réserve l'expression « cognitio quid sit » à la connaissance *per rationes proprias et intrinsecas*. Mais cette terminologie, dès le temps de saint Thomas, était mise en discussion et considérée comme prêtant à équivoque, ainsi qu'en témoigne Capreolus qui se croit obligé de défendre son Maître contre la condamnation par Tempier de cette proposition : « Quod de Deo non potest cognosci nisi quia ipse est et ipsum esse — error » (*Defensiones theologicae*, édit. Paban-Pègues, t. I, p. 122)...

Au reste il importe peu dans la circonstance. « Cette formule, dit le R. P. de Broglie, ne peut pas signifier que ce qui nous échappe, c'est le jugement de possibilité ». Si on l'entend comme l'entend le Rév. Père, c'est tout le contraire qu'il faut dire ; car ce jugement, pour le mystère de foi, en cela différent du mystère de raison, ne pourrait être posé par le théologien qui se placerait sur le terrain purement rationnel, comme tel était le cas de Frohschammer, que s'il avait d'un dogme transcendant une connaissance *quid sit per rationes proprias,* — ce qui ne se vérifie évidemment pas dans l'espèce. Par conséquent la connaissance du *quid est* du mystère de foi lui échappe totalement quant à sa cohérence intime *et* donc quant à sa possibilité.

Et la raison que j'ai développée dans *Le Mystère...* m'en paraît obvie. De même que, dans la discussion de l'argument ontologique que proposait Leibniz, la plupart des scolastiques s'accordent à tenir que la possibilité intrinsèque positive de l'essence divine ne pourrait être affirmée à priori qui si l'on en avait une intuition directe ou que si on la connaissait *per rationes proprias,* ainsi et à fortiori dans le cas des mystères de foi « quae sola fide percipi possunt ». Toute construction analogique d'une telle essence n'amènera jamais à conclure fermement sa possibilité si l'existence de cette essence n'est pas garantie par ailleurs. L'application de ce principe au dogme de la Trinité le rendrait absolument « évident » ; mais il doit s'appliquer pareillement au mystère de notre élévation surnaturelle qui, pour n'impliquer pas comme la Trinité une nécessité intrinsèque absolue mais seulement une nécessité hypothétique, n'en a pas moins une essence que la raison ne peut ni « intelligere » ni « demonstrare », comme parlent le Bref « Tuas libenter » et à sa suite les théologiens du Concile. Les documents du Magistère que nous avons étudiés ne se peuvent comprendre, nous semble-t-il, en dehors de ce principe (5).

(5) En note, p. 1166, le R. P. de Broglie mentionne *un défi* que je lui aurais porté « de citer des théologiens qui auraient conçu la transcendance du *quid est* de nos mystères au sens où il l'entend. « Ce défi, dit-il, m'étonne deux fois : 1° parce qu'il méconnaît le principe « affirmantis est probare ». C'est à qui veut donner aux mots un sens anormal de justifier, s'il le peut, son dire ; 2° parce que plusieurs textes apportés par nous répondaient à cette exigence ». Cette note m'étonne trois fois : 1° parce qu'à la p. 100-101 de mon opuscule où j'aurais porté ce défi, je me contente de dire au Rév. Père que, s'il ne citait aucun théologien qui admettrait la possibilité du *quid* des mystères stricts *avant de l'avoir*

Qu'après cela le R. P. de Broglie tienne que, pour distinguer les deux catégories de mystères, ceux de la raison et ceux de la foi, il suffit que « la transcendance de l'*an sunt* se vérifie toujours chez les uns et jamais chez les autres, bien que les uns et les autres se ressemblent par ailleurs quant à la transcendance de leurs *quid sunt* », on pourrait le lui concéder s'il voulait parler des mystères de foi qui ne rentrent pas dans la catégorie de ceux que vise le Bref « Gravissimas inter » : « ea reconditiora dogmata quae sola fide percipi primum possunt ». Car pour ces derniers, il faut absolument nier, me semble-t-il, le principe de distinction posé par le Rév. Père et je ne puis que renvoyer à mon opuscule pour la justification de cette négation : je n'ai rien trouvé dans l'article du R. P. de Broglie qui infirme en quoi que ce soit les arguments que j'y ai développés.

2. *Le Concile du Vatican : Constitution De Fide, c. 2.* — Je ne m'arrêterai pas longtemps à ce qu'en dit le R. P. de Broglie. Aussi bien se contente-t-il de rappeler sa propre position que j'avais discutée dans *Le Mystère...*, sans y apporter aucun élément nouveau et de conclure que sa position lui paraît tou-

---

connue par la révélation, c'était « sans doute pour cause, car il n'en existe pas, *du moins à ma connaissance* », ce qui laissait la porte ouverte à toute enquête ultérieure. 2° Parce que l'on ne comprend pas du tout que le Rév. Père invoque contre moi ici le principe « affirmantis est probare ». Comment prétendrait-il me forcer à donner des preuves du néant ? Le principe au contraire s'applique à plein au Rév. Père qui « affirme » : « affirmantis est probare » ; le principe que logiquement il prétend m'imposer : « negantis est probare », n'a pas de sens. 3° Parce que les textes allégués par le R. P. de Broglie ne prouvent pas du tout ce qu'il voudrait prouver, tel entre autres celui du Card. Franzelin qui répond complètement à ma thèse : « Mysterium stricto sensu in veritatibus fidei duo includit : quod neque existentia veritatis — an sit — solo lumine rationis intelligitur, neque interna eius ratio — quid sit — conceptu proprio (ut proprium condistinguitur ab analogo), etiam supposita fide, a nobis apprehendi potest ». Même en supposant la foi nous ne pouvons pas en avoir un concept propre, mais seulement une connaissance analogue. Or une simple connaissance analogue ne peut absolument nous donner un jugement de possibilité si nous ne savons par ailleurs, i.e. par la foi, que ce mystère est *donné*, qu'il existe. Ou, si l'on préfère, un jugement de possibilité intrinsèque dans le cas du mystère ne saurait être posé par la raison *indépendamment de la foi*, que si nous avions de ces mystères stricts un concept propre, une idée propre de leur essence. Une fois supposée connue par la révélation leur existence et donc leur possibilité de fait, nous pourrons alors nous en former non pas un concept propre, mais du moins un concept analogique. C'est ce que me paraît à l'évidence supposer la thèse du Card. Franzelin.

jours la meilleure, mais que je reste libre de préférer la mienne... Ce dont je ne puis que me féliciter naturellement ! !

Je me bornerai donc aux deux remarques suivantes :

a) Le R. P. de Broglie repousse vivement le reproche que je lui aurais fait

« d'avoir soutenu que le Concile du Vatican n'a rien enseigné sur la transcendance du *quid est* de notre fin surnaturelle et qu'il s'est seulement préoccupé de son *an est*. Ce reproche est dénué de tout fondement » (p. 1167).

A mon tour de lui rétorquer que ce reproche est « dénué de tout fondement ». En effet à la p. 99 de mon petit livre à laquelle il me renvoie et où je l'aurais accusé de n'avoir pas fait entrer la question du *quid est* des mystères dans le texte du Concile, je cite textuellement le passage de son article de 1937, p. 372, où il affirme ceci : les « vérités divines universellement transcendantes par leur *an sunt* en même temps que par leur *quid sunt*, voilà donc ce que sont nos mystères ». Que pouvais-je faire de plus pour le contenter sur ce point ?

Ce qui est vrai, c'est qu'au même endroit je signalais qu'à la page 345 de son premier article, le Rév. Père se contentait, pour affirmer la nature intrinsèque de notre élévation surnaturelle, de la transcendance analogique qu'implique toute connaissance rationnelle de la Divinité. Comment dès lors, à s'en tenir à la lettre de cette déclaration, n'aurait-on pas été induit à conclure que la transcendance de ce mystère, si elle doit bien être affirmée au titre de l'*an est*, ne l'est pas nécessairement au titre du *quid est* : ce qui par voie de conséquence devait exclure ce mystère de la catégorie des mystères proprement dits. Naturellement je m'insurgeais là-contre, m'autorisant de la théorie générale des mystères énoncée par le Rév. Père lui-même aux pp. 365-366 et 372 de son article que je citais également.

b) Or, en interprétant ainsi le R. P. de Broglie, je ne m'étais pas trompé, comme le prouvent les explications qu'il donne dans son dernier article pour infirmer la discussion que j'avais faite du c. II de la Constitution *De Fide*. Le Rév. Père en effet envisage dans ce que le Concile a dit sur le surnaturel « *deux groupes d'assertions bien distincts* », dont le premier, au c. IV, formule une théorie générale des mystères et affirme « la double transcendance de leur *quid sunt* et de leur *an sunt* » et dont

l'autre, au c. II, contient un texte relatif à la seule « transcendance d'*un certain* mystère de notre foi, celui de notre fin surnaturelle ». Or à propos de ce dernier texte, le Rév. Père maintient qu'on est en droit de se demander si cette transcendance est affirmée au double titre de l'*an est* et du *quid est* et non pas seulement au titre unique de l'*an est*.

Je ne nie pas qu'on puisse légitimement distinguer les deux *groupes d'assertions* qui viennent d'être rappelés et j'accorde évidemment qu'au c. II le Concile veut entre autres affirmer « contre les traditionalistes la *nécessité purement hypothétique* de la Révélation » :

« Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina quae humanae mentis intelligentiam omnino superant » (Denz. 1786).

Jusque-là nous sommes pleinement d'accord. Mais s'il s'agit du commentaire dont le Rév. Père fait suivre ce texte si clair, il n'en sera plus du tout de même :

« De toute évidence, dit-il, cette assertion suppose que la transcendance intelligible de notre béatitude surnaturelle est connue par ailleurs, puisqu'on n'y fait allusion que de manière incidente » (p. 1168).

S'il fut jamais « fausse évidence », c'est bien celle-là, semble-t-il. Où donc le R. P. de Broglie a-t-il vu et sur quelle ombre de preuve peut-il s'appuyer pour inférer que le Concile, en introduisant de manière aussi *explicite* la transcendance intelligible de notre élévation surnaturelle parmi les motifs qui rendent la Révélation nécessaire, — je veux dire par incidente formellement *déclarative*, — suppose que cette transcendance est connue autrement que par la Révélation ? C'est tout le contraire que l'on est induit à juger de « toute évidence » : la Révélation est déclarée par le Concile nécessaire pour nous faire connaître le fait transcendant de notre élévation surnaturelle, ce fait ne dépassant pas seulement notre raison comme fait, mais sa nature lui étant tout aussi inaccessible et incompréhensible que son existence : « ad participanda *scilicet* bona quae humanae mentis *intelligentiam* omnino superant ».

Quoi qu'il en soit de ce point d'exégèse littérale et quasi philologique, c'est la conclusion que semble imposer de toute nécessité la comparaison de ce chapitre II avec le c. IV : les deux

chapitres se tiennent et ne peuvent être séparés. Le R. P. de Broglie prend prétexte de l'incise dont il vient d'être question pour se demander si, dans la pensée des Pères du Concile, notre fin surnaturelle échappe à notre raison à la fois par son *an est* et son *quid est* ou si elle ne lui échapperait pas seulement par son *an est* — et c'est à cette dernière hypothèse qu'il se rallie. Mais à notre humble avis, tout à fait en vain. Le c. IV de la Constitution *De Fide* énonce sur la transcendance des mystères entendus au sens strict une théorie qui est absolument générale et affirme que cette transcendance est double et porte sur leur existence en même temps que sur leur intelligibilité. Or l'étude des Brefs de Pie IX montre sans contestation possible que notre élévation surnaturelle doit être rangée parmi les mystères entendus au sens le plus strict du mot. La conclusion s'impose et c'est celle que j'ai tirée dans mon petit livre. Le R. P. de Broglie déclare « inadmissible » de prétendre qu'en interprétant le c. II comme il le fait, c'est-à-dire en déclarant que la transcendance du mystère particulier de notre fin surnaturelle dont il y est question vise seulement celle de son existence, il a méconnu la doctrine du c. IV. Jusqu'à preuve positive du contraire, il m'est impossible de me ranger à cet avis : j'ai précisément et abondamment dit pourquoi dans *Le Mystère...* Les Pères, en affirmant la transcendance de notre fin surnaturelle, que par ailleurs ils tenaient tous pour un mystère strict, ne pouvaient pas ne pas y comprendre la transcendance intelligible, à peine de mettre en échec la théorie qu'ils exprimaient au c. IV.

3. *Le Bref « Gravissimas inter » contre Frohschammer.* — « Profond ou non », le « traitement » que j'ai appliqué au texte pontifical a paru au R. P. de Broglie « médiocrement limpide ». Limpide ou pas limpide, il ne m'appartient pas de juger en la matière. Ce qui, du moins, me paraît extrêmement limpide, c'est que les deux motifs pour lesquels le Rév. Père prétend écarter mon exégèse du Bref ne valent rien.

Sa critique en effet se concentre autour de ces deux « principes » sur lesquels reposerait toute mon argumentation :

« a) Le dogme de notre vocation surnaturelle, c'est proprement le dogme de la possibilité du surnaturel, non celui de son existence ; b) d'autre part l'objet propre de la philosophie, ce sont les essences, c'est-à-dire les jugements de possibilité à porter sur les choses » (p. 1168).

Or, poursuit le Rév. Père, ces deux principes sont « non seulement inévidents, mais faux ». Voyons ce qui en est.

Ad 1m. Que le premier principe soit non seulement inévident mais faux, c'est absolument évident et certain. Mais comment le Rév. Père peut-il m'attribuer, de sang-froid, une pareille énormité ? Je n'ai jamais affirmé ni supposé en quelque façon que le dogme de notre vocation surnaturelle ne portait pas sur sa réalité existante, ni que l'objet direct immédiat de la foi n'était pas des réalités existantes. Ce que j'ai soutenu, comme je l'ai expliqué plus haut, c'est que, dans le texte que je commentais, l'affirmation de cette existence étant supposée acquise et hors de question, la nature ou l'essence, et donc la possibilité, de ce dogme était premièrement visée. En d'autres termes, je n'ai jamais dit en général et parlant en mon nom que la Révélation ne portait *que* sur des essences. Mais avec Pie IX j'ai parlé de Frohschammer qui, admettant la nécessité de la Révélation — « simple affirmation de Dieu » — pour l'*an est* du dogme, s'occupait uniquement de spéculer sur des essences jusqu'à montrer au besoin qu'elles étaient non seulement possibles, mais exigeaient d'être réalisées. Le lecteur jugera.

Ad 2m. Quant au second principe qui m'est reproché, je crains bien que le R. P. de Broglie ne se fasse illusion à son sujet. Voici en effet la raison pour laquelle il le conteste : « On peut définir correctement la philosophie comme ayant pour objet propre les essences ; mais il serait inadmissible de la définir comme ayant pour objet des possibilités » (1169). Distinction qu'il explique en disant que, lorsqu'on a déclaré l'homme possible, on n'en a pas pour autant une connaissance philosophique complète, mais qu'il reste à lui appliquer une foule d'autres prédicats nécessaires.

Je crois bien ! ! Mais comment le Rév. Père a-t-il pu croire un instant qu'il s'agissait de cela lorsque je parlais de jugement de possibilité (au singulier et non au pluriel) et lorsque, tout au long de mon opuscule j'identifiais la connaissance des essences avec celle de leur possibilité ou cohérence intrinsèque ? Dans tous les manuels élémentaires d'Ontologie, l'on enseigne que les essences et les possibles sont « unum et idem » et qu'il n'y a entre eux qu'une différence de point de vue : l'essence, c'est la nature prescindant de l'existence, le possible c'est la nature excluant l'existence actuelle. A cela près, essence et possible ex-

priment de même ce qu'est l'être qui est ou peut exister, et les éléments qui le constituent, ils définissent de même les rapports nécessaires qui existent entre ces éléments et leur compatibilité. Les essences ou possibles ainsi entendus seront dits nécessaires, éternels... et à ce titre rentrent bien dans l'objet propre de la philosophie. S'il s'agit au contraire des possibilités (au pluriel) qui peuvent découler de l'essence ou sont compatibles avec elle, c'est un tout autre problème qui, pour appartenir aussi à la philosophie, ne rentre certainement pas dans son objet *propre* et dont je n'avais évidemment pas à m'occuper dans la question de la possibilité de la vision béatifique. Lors donc que, parlant du *quid est* de notre élévation surnaturelle et donc de l'essence de la vision béatifique qui la spécifie, Pie IX déclare contre Frohschammer que notre élévation surnaturelle n'est pas objet de philosophie, c'est bien de sa possibilité intrinsèque qu'il veut parler ; cela signifie que la philosophie par ses seules lumières, est incapable de montrer que les éléments qui la constituent sont positivement compatibles entre eux : cela ne signifie nullement, comme voudrait me le faire dire le R. P. de Broglie, que le dogme en question ne porte que sur une possibilité, ni non plus que l'objet propre et spécifique de la philosophie soit d'affirmer *des possibilités*.

En d'autres termes, ce que le R. P. de Broglie aurait dû prouver contre moi, c'est que l'on peut connaître philosophiquement et scientifiquement une essence sans connaître par là même sa possibilité ou vice versa ; et que, par conséquent, en condamnant la connaissance philosophique de l'élévation surnaturelle, le Pape ne condamnait pas nécessairement ceux qui prétendent établir philosophiquement sa possibilité. Cela me paraît « limpide ». Le lecteur en jugera.

Ce qui me paraît en revanche le contraire de la limpidité, voire parfaitement inadmissible, c'est la conclusion que le Rév. Père tire de la déclaration de Pie IX :

> « Cela signifie : la philosophie ne peut ni ne doit déclarer cette élévation nécessaire à l'homme, vu que la philosophie a pour objet spécifique de dire ce qui est *nécessaire* en chaque être et que la raison ne pourrait proclamer cette élévation *nécessaire* chez l'homme... » (p. 1170).

Je me persuade qu'aucun théologien « ayant le sens *historique* pleinement averti », pour reprendre une expression du Rév.

Père, n'admettra que la condamnation de Frohschammer ait porté sur la *nécessité* de l'élévation surnaturelle au sens qui vient d'être dit. L'erreur de Frohschammer certainement *visée par le Pape Pie IX dans son Bref* n'était pas du tout de concevoir le surnaturel comme *exigé* par la nature, mais de le concevoir comme *objet de science rationnelle.* Le R. P. de Broglie passe ici de la nécessité métaphysique intrinsèque à la nécessité morale dont il n'est question en aucun endroit du Bref : il commet une erreur historique manifeste.

J'ai bien émis en une note de la p. 113 de mon petit livre la conjecture qu'au fond la condamnation de Frohschammer pouvait bien avoir eu comme point de départ la prétention de concevoir le surnaturel comme exigé par la nature. Mais ce n'était qu'une hypothèse que je disais n'avoir pas vérifiée et qu'il ne fallait donc pas s'empresser de considérer comme acquise ! ! J'avais eu du moins la précaution de spécifier que la condamnation ne portait pas sur ce point et ne se présentait pas comme en étant à aucun degré solidaire. Ce qui n'empêche pas le Rév. Père de Broglie de me faire dire ceci qui est le retournement exact de ma position :

« Soutenir avec le R. P. Descoqs que le Pape *n'a point pu* condamner une erreur si grave et si manifeste [l'exigence du surnaturel par la nature] sans condamner *du même coup et par le fait même* la doctrine, en toute hypothèse bien différente, d'après laquelle l'*aptitude* à recevoir de Dieu l'élévation surnaturelle serait une caractéristique *nécessaire* de l'homme et pourrait à ce titre être reconnue par la science qui a pour rôle de découvrir nos propriétés *nécessaires,* — c'est entreprendre une tâche vraiment désespérée ».

Ce qui me paraît une tâche vraiment désespérée et désespérante, c'est de faire dire aux gens exactement l'opposé de ce qu'ils ont dit, ou du moins tout autre chose qui n'a aucun rapport avec ce qu'ils ont dit... Le lecteur jugera.

IV. Sur le consentement unanime et conclusion.

La place me faisant défaut, je ne puis revenir en détail, comme je l'aurais voulu sur l'histoire du problème qui nous occupe. Je me bornerai donc d'abord à faire la troisième correction à mon texte que j'avais promise au début. J'ai écrit dans *Le Mystère...,* p. 62, que la thèse défendue par moi était

« l'opinion absolument commune et constante *de* l'Eglise » : c'est *dans* qu'il faut lire et que j'avais voulu écrire, le Magistère n'ayant pas, que je sache, avant le milieu du XIX^e^ siècle, publié de décision d'où l'on pût inférer que son autorité était engagée dans la question et d'autre part un courant plus ou moins continu et représentatif dont la valeur et l'autorité demeurent objet de libre contestation, s'étant toujours manifesté en sens contraire.

A quoi j'ajouterai simplement ces deux remarques :

a) Saint Thomas, dont l'opinion est tirée en tous les sens, étant mis hors cause, le R. P. de Broglie ne retient finalement parmi les grands Maîtres qui défendent sa thèse que Sylvestre de Ferrare, Soto, Grégoire de Valence et Vasquez (p. 1173). Quoi qu'il en soit des deux derniers, il me paraît incontestable, comme l'a fort bien prouvé le P. Dumont, que les deux premiers ne peuvent absolument pas être rangés au nombre de ses patrons. Et lorsque le Rév. Père déclare n'avoir pas tenu compte de l'étude du P. Dumont, parce qu'il lui « a paru bien vain d'engager une polémique sur des questions aussi secondaires que la pensée exacte des auteurs mis en cause », — évidemment les lecteurs de la N.R.Th. auront apprécié à sa valeur cette fin de non-recevoir, dès lors que la question soulevée par le R. P. de Broglie et traitée par le P. Dumont était précisément de savoir quelle était la pensée exacte de ces auteurs !

b) Quant aux auteurs de 2^e^ ou de 10^e^ ordre que j'abandonnais généreusement au Rév. Père dans une note de mon opuscule, j'ai été très sensible au souci qu'il a pris de défendre l'autorité de leur témoignage. Le plaidoyer qu'il écrit en leur faveur est très habile et marque une prévoyance fort sage et fort prudente en vue de l'avenir, dont le P. de Broglie et moi-même ne pourrons que bénéficier plus tard... Mais en fait, ce témoignage, à quoi se réduit-il et combien de théologiens, même de seconde zône, le Rév. Père parviendra-t-il à réunir autour de son drapeau ? Il eût été intéressant de poursuivre cette enquête et peut-être eût-on vu leur petite troupe fondre peu à peu... Par exemple Lodigerius et Sogia envers lesquels j'ai montré un respect plutôt limité, que je n'avais jamais lus, mais que j'ai pu joindre depuis lors, réserveraient plus d'une surprise au R. P. de Broglie qui a cru pouvoir se fier à eux... Mais il faut que j'achève.

Dressons donc en peu de mots pour finir le bilan de cette discussion :

1) Le R. P. de Broglie, dans sa critique de mon petit opuscule, s'est gardé de faire connaître aux lecteurs de cette Revue et de critiquer pour eux-mêmes tous les arguments de fond et l'essentiel de la démonstration que j'avais donnée de la thèse opposée à la sienne. Pour connaître ces arguments et cette démonstration, les lecteurs de cette Revue devront donc se reporter à l'opuscule lui-même.

2) L'article publié par le Rév. Père dans la *N.R.Th.* de décembre 1938 se borne exclusivement à des attaques contre des à-côtés, des points secondaires. Or toutes ces attaques doivent s'avérer après examen dénuées de tout fondement (6). Elles impliquent des déformations manifestes de ma pensée ; elles me prêtent des « fausses évidences » qui n'en sont pas du tout ou qui ne sont telles que par suite des déformations qu'on leur a fait subir ; ces attaques enfin n'opposent à ces fausses évidences prétendues que des contre-principes plus que discutables et s'en prennent dans mon argumentation à des déficits inexistants qui me sont reprochés par suite de confusions métaphysiques et surtout historiques inadmissibles.

3) Je suis en somme extrêmement reconnaissant au R. P. de Broglie de sa contre-offensive. Celle-ci, dont l'échec me paraît hors de conteste, est la meilleure confirmation que je pouvais souhaiter en faveur de la solidité de ma thèse et de la conclusion que je donnais à la dernière page de mon petit opuscule.

Jersey.

Pedro DESCOQS, S. I.

(6) En réalité, il est quelques menues objections, que, faute de place, j'ai dû laisser tomber ; si j'avais pu les aborder, elles n'auraient pas plus résisté que les autres, mais elles sont sans aucune importance.

Réponse au R. P. Descoqs.

La réplique qu'on vient de lire semble peu décisive pour deux raisons. D'abord l'auteur y interprète souvent dans un sens inexact les textes qu'il allègue ou réfute ; ensuite, et surtout, les questions fondamentales y sont couramment déformées ou évitées.

Cette seconde remarque s'applique particulièrement aux réponses que mon vénéré contradicteur oppose aux principales des critiques qui lui avaient été faites, et qui visaient les *fausses évidences* auxquelles il recourt. Car en cherchant à justifier les axiomes ainsi mis en cause, il aboutit tantôt à les transformer en quelque truisme incontestable, mais étranger au débat, — tantôt à les fonder sur une définition arbitraire, équivalente à une pétition de principe, — tantôt à substituer au point en litige une autre question bien différente, — tantôt enfin à accumuler des considérants dénués de rapport précis avec ce qu'ils voudraient établir. Bornons-nous à illustrer de quatre exemples ces différentes sortes de paralogismes.

1°) J'avais reproché au R. P. Descoqs d'avoir posé en principe que la connaissance d'une « possibilité intrinsèque positive » impliquât nécessairement une connaissance *intime et foncière* de l'essence qu'on proclame possible. Il répond (supra p. 406) que le principe, tel qu'il l'entendait, visait seulement le cas d'une possibilité établie « *par l'étude interne de tous les éléments constitutifs d'une essence* ». Ainsi précisé, le principe devient, en effet, incontestable. Seulement il n'a plus rien à voir avec la discussion pour laquelle on l'avait invoqué : aucun adversaire du Rév. Père n'ayant eu la folie de prétendre que la vision divine pût être démontrée possible « par l'étude interne de ses éléments constitutifs », et le contraire ayant même été soigneusement expliqué dans l'article qu'attaquait son opuscule (*N.R. Th.*, 1937, pp. 347-351).

2°) J'avais critiqué l'assertion d'après laquelle tout « désir *naturel* » (et j'entendais évidemment par là : tout désir dicté à un être par sa nature) serait, de plein droit, un « désir d'*exigence* », c'est-à-dire un désir nécessairement destiné à obtenir — sauf empêchement accidentel — sa pleine satisfaction. Mon

contradicteur se dérobe à l'objection par cette réponse inattendue : que « d'après le langage scolastique universellement reçu » (!), l'expression : désir naturel *signifierait* justement « désir d'exigence » ; et que, cette définition une fois admise, son principe devient tout à fait évident (supra p. 415).

— Même un peu trop ! peut-on lui répondre. Car autant il est sûr qu'un désir *défini comme* exigeant son objet exige, *par définition,* son objet, autant il serait surprenant que le grand axiome : « *Desiderium naturale non potest esse frustra* » eût pour seul rôle de nous apprendre cette vérité, que le principe de contradiction suffisait, semble-t-il, à garantir. Il est vraiment trop commode de transformer ainsi une question *de doctrine* en une question *de pure terminologie,* à laquelle on donne, par surcroît, la solution la plus arbitraire ! Car enfin le Rév. Père connaît-il un seul auteur scolastique qui ait formulé avant lui cette étonnante *définition* du désir « naturel » ?

3°) J'avais allégué (à titre d'exemple et de comparaison) notre pouvoir de découvrir philosophiquement la possibilité de créatures plus parfaites que l'homme, — estimant évident qu'aucune essence *finie,* quelle qu'elle fût, ne pouvait constituer le sommet absolu de l'échelle des possibles, le dernier mot de la Toute-Puissance de Dieu... Le R. P. Descoqs pense éluder cette évidence en jetant inopinément les anges dans le débat (supra p. 414). Vous ne sauriez, répond-il, découvrir avec certitude la possibilité *des anges* (c'est-à-dire de créatures supérieures, *et déterminément incorporelles*), ni, d'autre part, celle de créatures supérieures, *mais non angéliques* (c'est-à-dire *déterminément corporelles*) ! — Ingénieux dilemme ! Mais c'est déplacer toute la question, laquelle portait sur notre pouvoir de découvrir la possibilité d'êtres supérieurs *sans autre précision,* nullement sur un pouvoir que nous aurions *de déterminer en quel genre* (angélique ou animal) ces êtres seraient à classer (1).

4°) Enfin je m'étais permis de signaler chez le Rév. Père une assertion particulièrement difficile à défendre du point de

(1) Quant au texte du R. P. Scheuer allégué dans le même sens (*supra* p. 413) il est mal interprété. L'éminent métaphysicien ainsi mis en cause y dénie seulement à l'homme le pouvoir de démontrer *a priori* la possibilité de la créature en général, et de ses degrés d'être fondamentaux. Les références au cardinal Mercier et au P. de Munnynck appelleraient des réserves analogues.

vue théologique. Commentant un texte de Pie IX, relatif aux vérités révélées qui concernent notre élévation surnaturelle, il avait cru pouvoir écrire : « *De telles vérités manifestement concernent avant tout, sinon de manière exclusive, la nature, l'essence* de cette élévation... *elles ne valent qu'indirectement de son existence* », ce qui, au clair et propre sens des mots, niait le caractère *directement existentiel* de ces dogmes révélés. On conçoit mal qu'au lieu de reconnaître cette indéniable inadvertance, l'auteur de ces lignes s'ingénie maintenant (supra p. 407) à soutenir que cette affirmation *universelle,* qu'il a expressément donnée pour *manifeste,* et qui jouait dans son raisonnement (pour peu qu'on le mît en forme) un rôle indiscutable de *majeure,* n'était pas invoquée à titre de « principe »... Parlerions-nous deux langues philosophiques différentes ? En tout cas, j'avoue mon impuissance à saisir aucun lien logique entre les considérants laborieux allégués à ce sujet et l'étonnante conclusion qu'ils voudraient établir (2).

Je crois donc pouvoir maintenir, en tout ce qu'elles exprimaient d'essentiel, mes critiques contre les quelques *fausses évidences* sur lesquelles le Rév. Père avait basé ses raisonnements et son exégèse. Les interprétations qu'il donnait des textes ecclésiastiques se trouvent réfutées par là même, sans qu'il soit besoin de les discuter plus en détail. Quant à y opposer une autre interprétation plus satisfaisante, cela a déjà été fait, et dans l'article même qu'attaquait l'opuscule du R. P. Descoqs (3).

L'essentiel du débat étant ainsi clos, on me permettra ce pendant de préciser deux points encore, relatifs, l'un à la pensée du P. Rousselot, l'autre à la « solution positive » que mon contradicteur envisageait de donner au problème du surnaturel.

(2) Le dernier de ces considérants ne semble d'ailleurs guère défendable en lui-même. Le Rév. Père prétend que, dans le Bref contre Frohschammer, Pie IX a dénié à la raison *deux* pouvoirs : celui de « *démontrer l'existence* » de nos dogmes, et celui de « *démontrer leur nature* » Mais le pape ne dit rien de cette distinction. Et comment eût-il même pu dire des choses si difficilement intelligibles ? Un dogme est une *vérité* révélée ; et qui a jamais distingué « *la démonstration de l'existence* » d'une vérité donnée d'avec « *la démonstration de sa nature* » ? Ici comme ailleurs le Rév. Père croit trop facilement reconnaître dans les documents du Magistère toutes les conceptions auxquelles s'est habituée sa pensée personnelle.

(3) *N.R.Th.*, 1937, pp. 1153 ss.

Pour maintenir, malgré la clarté des textes, que l'auteur de l'*Intellectualisme de saint Thomas* se refusait à reconnaître en l'intelligence la « faculté de l'être », son inlassable adversaire propose le raisonnement suivant : « La question était de savoir *quelle définition* le P. Rousselot donnait de l'intelligence » (supra p. 403). Or Rousselot a *défini* l'intelligence par son aptitude à la vision béatifique. Il a donc par là même exclu *toute autre définition* de cette faculté, niant ainsi, en un certain sens tout au moins, qu'elle fût « faculté de l'être... ».

— Mais que suppose ce raisonnement ? Il suppose évidemment qu'en déclarant bonne une certaine définition de l'intelligence, Rousselot pensait et voulait *exclure* comme décevantes toutes les autres. En d'autres termes, il suppose chez Rousselot une philosophie d'après laquelle chaque forme d'être comporterait, de plein droit, *une seule* définition « vraie », qui serait son parfait substitut intelligible, et qu'il ne s'agirait que de découvrir... Or il se trouve — le R. P. Descoqs peut-il vraiment l'ignorer ? — que le P. Rousselot a répudié ce mirage plus explicitement que personne (4). Qu'un même être pût devenir l'objet de plusieurs définitions conceptuelles, dont chacune met en valeur quelque aspect ontologique fondamental de son essence, cela semblait à Rousselot aussi normal que de voir une seule et même montagne revêtir des apparences diverses et complémentaires selon les angles sous lesquels on la regarde. Quand donc sa philosophie mentionnait l'aptitude à la vision béatifique comme « *définissant* » l'intelligence, cela signifiait qu'il y avait là une façon irréductible à toute autre de caractériser et l'incomparable excellence de cette faculté et le suprême idéal vers lequel elle aspire ; si bien que toutes les autres définitions, courantes et classiques, ne pouvaient que gagner à être *éclairées* par celle-là. Mais cela ne signifiait aucunement que ces autres définitions devinssent inutiles, ou perdissent quelque chose de leur sens et de leur valeur. Interpréter cette doctrine autrement, c'est tomber dans une méprise évidente.

Reste à dire enfin quelques mots sur la « solution positive » qui avait été envisagée : l'identification de la fin *naturelle* de

(4) Voir *Intellectualisme de saint Thomas*, II[e] partie, chap. 2, section 3.

l'homme avec une certaine vision *immédiate* de Dieu, mais qui laisserait dans l'ombre les divines Personnes. Le Rév. Père ne conteste pas avoir vanté les avantages doctrinaux et exégétiques qu'il pensait voir à cette théorie ; il rappelle seulement qu'il avait déclaré n'y point adhérer par manière d'opinion « ferme » et irrévocable. Voilà qui est entendu ; et bien loin de nier cette prudente réserve, je pensais en avoir équitablement tenu compte, me bornant à dire qu'il « proposait », qu'il « suggérait aux théologiens » la doctrine dont il s'agit.

Il continue, du reste, son plaidoyer discret pour elle, et voudrait manifestement la réconcilier avec la doctrine classique qui déclare la vision « intuitive » *essentiellement* surnaturelle et l'identifie *de plein droit* à une perception de la Trinité... Mais comment y réussir, si ce n'est en recourant ici encore au procédé un peu trop commode qui consiste à transformer une thèse doctrinale en une thèse de simple terminologie ? Aussi n'hésite-t-il pas à écrire (supra p. 411) que « le *terme* de vision intuitive... *signifie*... la vision *surnaturelle*... de Dieu un *dans la Trinité des Personnes* ». Définition nominale un peu compliquée, sans doute ; mais qui doit permettre à la théologie d'accueillir sans inquiétude l'idée d'une vision « immédiate » et naturelle de Dieu : puisque cette vision ne sera plus « intuitive », et qu'ainsi tout semblera sauf...

Mais l'ingénieuse définition qu'on nous propose là constitue un véritable bouleversement du langage théologique, — lequel n'a point coutume de *définir* ainsi une opération donnée par la liste plus ou moins complète de tous ses caractères, mais bien *par son objet formel,* et par lui seul ! L'objet formel de la vision « intuitive » n'est ni la *surnaturalité* de cette vision, ni même *les divines Personnes,* qui, comme telles, sont trois et non point une. La seule *définition* rationnelle de cette vision sera donc celle qui ne la caractérisera par rien d'autre que par l'immédiate présentation *de l'Essence incréée* à l'intelligence créée. Et que cette définition rationnelle soit, en même temps, la définition *traditionnelle,* mon savant contradicteur pourra s'en convaincre en relisant certain texte fameux de Benoît XII (*Denz.-Bannw.* 530), dans lequel il chercherait vainement une mention quelconque du surnaturel ou de la Trinité. Qu'on le veuille ou non, vision « intuitive » et vision « immédiate » de l'Essence divine sont deux notions théologiquement équivalentes. Et c'est pour-

quoi la thèse d'une vision de ce genre qui nous serait *due* comme notre fin naturelle séduira peu de théologiens.

Vous oubliez, répond ici le R. P. Descoqs, que cette doctrine est « très exactement inspirée de *Cajetan,* de *Sylvestre de Ferrare,* suivis l'un et l'autre par *une multitude d'auteurs scolastiques* » (supra p. 410). — Mais le cortège imposant qu'évoque cette affirmation est-il autre chose qu'un mirage ? En effet :

1°) *Cajetan* n'a jamais été entendu ainsi par aucun commentateur thomiste, et il n'enseigne rien de tel. Il a soin, au contraire, de ne jamais appeler « vision » cette connaissance de la Cause première qui constituerait, selon lui, le terme de nos désirs strictement *naturels.* La seule exception apparente à cette règle est une phrase, introduite par : « *Dicam enim* » (Je *pourrais* dire). Et cette phrase ne prouve rien, vu qu'elle est le développement d'une *objection* que Cajetan se fait (5).

2°) *Sylvestre de Ferrare* ne dit pas, lui non plus, ce qu'on lui attribue. Il explique que la vision de Dieu peut être envisagée et souhaitée par l'homme sous deux *aspects,* sous deux *formalités,* dont l'une caractérise notre désir naturel, l'autre notre désir surnaturel. Mais cette vision divine, qui se prête ainsi *à être désirée* de deux façons différentes, se prête-t-elle pour autant *à être réalisée* sous deux formes différentes ? Pas un mot du Ferrarais ne le suggère ! (6)

3°) Reste *Xantes Mariales,* qui, lui, semble nettement admettre cette dernière hypothèse (7). Mais, pour que le R. P. Descoqs pût s'autoriser de lui sans réserve, il faudrait encore établir que ce vieil auteur considérait comme *due* à l'homme l'une des deux visions de Dieu qu'il envisage. Jusqu'à plus ample informé, il semble bien plutôt que Xantes Mariales considérait la « vision de l'Auteur de la Nature » comme un premier bienfait *gratuit,* que la philosophie démontrait *possible,* et qui, en raison de cette démonstration même, était censé (plus ou moins logiquement) rentrer encore sous la catégorie générale de l'être « *naturel* ». En tout cas, cette opinion singulière ne fut jamais celle d'« une multitude d'auteurs scolastiques ».

Paris. G. de BROGLIE, S. I.

(5) *In I^am^,* q.XII, a.1.

(6) *In III C. Gent.,* c. 51. Cette interprétation inexacte du Ferrarais avait déjà été proposée par le R. P. Dumont (*Eph. Theol. Lov.,* 1931, p. 571), auquel le R. P. Descoqs l'a peut-être empruntée.

(7) *Bibliotheca Interpretum...* q.XII, a.1 ; t. II, pp. 59-63.

NOTES PASTORALES

Ut dum visibiliter cognoscimus...

On se plaint souvent, on s'émeut justement de l'ignorance religieuse de la masse des baptisés. Mais je ne sais s'il n'y a pas plus grave encore : l'indifférence, l'incuriosité religieuse. Beaucoup ne s'intéressent vraiment ni aux affirmations ni aux manifestations de la religion : elles sont rangées parmi ces attitudes intérieures et extérieures auxquelles on ne prend pas garde, que l'on conserve, on ne sait trop pourquoi,... jusqu'au moment où elles gênent. Alors, sans émotion, on les abandonne,... pour les reprendre... ou ne plus s'en inquiéter. On n'a pas l'impression que tout cela appartienne réellement à la vie.

Cela est, en grande partie, dû à l'opinion assez générale qui tient la religion pour un ensemble de pratiques cultuelles, l'Eglise pour l'organisatrice de la piété ; donc Eglise et religion sont un peu en marge de l'existence. On étonne, on révolte même des chrétiens, quand on soutient que le christianisme est d'abord une conception complète, parfaite, de toute la vie humaine et une ordonnance de cette vie en fonction des vues surnaturelles qu'on a d'elle. Ils ont peine à admettre que catholicisme et vie sont des choses non point parallèles, mais... comment dire ?... « interpénétrées ».

De cette erreur d'optique sont peut-être en partie responsables les prédicateurs, qui n'ont pas assez veillé à présenter toujours les rapports entre toute la vérité catholique et toute la vitalité de l'homme. Même quand ils ont l'occasion de réunir des auditoires plusieurs fois à la suite, et de proposer donc une synthèse essentielle, le font-ils toujours ? Ils ne présentent souvent que des aspects partiels, et dès lors inexacts et même irritants, de cette vérité. Ils ne traitent quelquefois que des aspects périphériques, accessoires : et dès lors les âmes qui cherchent des nourritures substantielles se détournent, prennent en horreur, non pas la doctrine de Jésus, mais une malfaçon de cette doctrine.

Du reste, à supposer que la prédication de la vérité révélée soit irréprochable, elle ne serait pas suffisante pour être pleinement convaincante, efficiente. La réalité divine est trop riche, trop ample, trop profonde pour tenir dans des mots et dans les étroites frontières d'une phrase. La vie n'est pas seulement un exposé théorique, un ensemble cohérent d'affirmations solidement étayées.

La tentation de se borner à cet intellectualisme étriqué n'a point

fait succomber les grands meneurs de peuples de l'heure présente. Ils ne parlent pas seulement avec une incontestable puissance : ils réalisent tout aussi vigoureusement. S'ils impriment et distribuent par millions leurs écrits, il montrent aussi, et d'une manière impressionnante, leurs réalisations.

Leurs « expositions » ne sont plus des « foires », des exhibitions de complaisance en soi-même. Elles font voir ce que veut et ce que peut un parti : son influence sur la vie de la nation. Et ceux qui voient, qui entendent, qui palpent ces « incarnations » de l'idée, la comprennent, l'admirent, l'admettent avec bien plus de ferveur.

Pourquoi les enfants de la lumière se laisseraient-ils vaincre par les fils des ténèbres ? Pourquoi la force de démonstration, le « témoignage » que comporte une « exposition » seraient-ils l'apanage des réalités profanes ?

Des chrétiens l'ont compris. Je voudrais ici rappeler quelques-uns de ces essais, pour dégager les principes qui devraient toujours présider à l'organisation rationnelle d'une exposition catholique, si on veut lui donner la portée d'un puissant argument apologétique.

Une exposition a toujours été la démonstration d'une capacité, d'une puissance. Ces étalages plus ou moins spectaculaires des produits de l'industrie, de l'agriculture, de l'art, n'étaient pas une mise en vente, mais une preuve de la capacité d'un pays, d'une région, voire d'un homme.

Dans les débuts, on se contentait de juxtaposer avec plus ou moins de goût toutes les choses à montrer. Petit à petit on s'est aperçu qu'un certain groupement, un certain triage, opéré d'après un critère, permettrait aisément de mettre en lumière une idée. Nulle époque plus que la nôtre ne l'a fait. Peut-être même est-elle la seule.

Avant de passer en revue quelques manifestations catholiques, rappelons ce que, en dehors de l'Eglise, on a réalisé en cette matière.

A Bruxelles, l'an dernier, la Croix Rouge a monté « l'exposition de l'Homme ». Elle a semblé à plusieurs, et je partage entièrement leur jugement, une coûteuse entreprise dont la signification n'apparaissait pas très nettement. « L'Homme » c'était prometteur ! On allait donc connaître ce qu'est « l'Homme » ! Une restriction semblait être indiquée du fait que cela « couronnait » une année d'efforts en faveur de la « santé ». A-t-on voulu montrer ce qu'est un homme en bonne santé, ce qu'il doit faire pour la garder, pour ne pas la compromettre... J'avoue n'avoir pas été orienté dans ce sens par ce que j'ai vu.

Il y avait surtout un fameux homme de cristal : un squelette, à l'intérieur duquel se trouvaient en place les organes internes, sur lequel circulait un réseau artériel et veineux, le tout contenu dans

une musculature de verre : cela s'illuminait par moments et par endroits, tandis qu'un diffuseur donnait des explications : après nous avoir montré le cerveau, la rate, le cœur, l'estomac, les intestins, l'orateur invisible s'arrêtait et après un instant de silence proférait : « Vous avez vu cette merveille de la nature : l'homme... ».

Je ne crois pas une seconde que les organisateurs de cette collection de pièces anatomiques aient voulu même insinuer seulement un épais matérialisme. Ce que je leur reprocherais, avec d'autres : c'est de n'avoir fait, à propos de l'homme, qu'un déballage de documents physiologiques.

Pour montrer qu'il ne s'agit pas ici de faire le procès à une institution, mais à un procédé, je rapproche de cette exposition de l'Homme celle qu'en 1935 on a faite de la Vie catholique à Bruxelles.

Aux visiteurs de la World's Fair, on voulait montrer ce qu'était la vie catholique en Belgique. C'était un plan magnifique, une idée grandiose. De l'avoir conçue, il faut féliciter les auteurs.

Mais quant à dire qu'ils y ont réussi, en toute sincérité, non : ni de loin ni de près. Impossible, après avoir circulé dans ce labyrinthe, de se dire : l'Eglise est une puissance bienfaisante en Belgique et qui étend sa bonté, aussi loin que s'étend l'activité de la nation. Quand on songe que l'enseignement catholique était entièrement absent !...

Mais, il ne s'agit pas ici de se livrer à une critique stérile. Passons plutôt à des réalisations vraiment réussies.

Voici d'abord l'Exposition de Marseille, organisée, du 25 mai au 16 juin 1935, au Parc Chanot par Mgr Dubourg, depuis archevêque de Besançon. Je ne l'ai pas visitée et ne puis en juger que par le catalogue. Mais c'est précisément ce qui importe : l'idée qu'on a eue : on prétendait montrer le « vrai visage du catholicisme » dans le diocèse. De là : les 5 sections. I. Le *diocèse* : la cathédrale et ses évêques. Les grands hommes du diocèse et les communautés. — II. La *charité* : les 27 œuvres diverses étalaient leur activité charitable. — III. Le *travail* : ce stand montrait tout ce que l'Eglise réalisait, dans le diocèse, pour le monde du travail. — IV. La *jeunesse* : c'était la revue de toutes les organisations de la jeunesse et de l'enfance, avec, évidemment, une exposition de tout l'enseignement libre. — V. La *propagande,* qui était surtout un stand de la presse chrétienne.

A côté de cela, il y avait le passé : c'est ainsi qu'on avait conçu l'exposition des trésors d'art religieux que 2.000 ans de catholicisme avaient accumulés en ce coin de France. Une troisième partie variait constamment : c'étaient les fêtes, les cortèges, les congrès, qui mettaient toute l'animation de la vie, au milieu des documents reposant dans les vitrines.

On se rappelle aussi le Pavillon pontifical, à l'Exposition de Paris. Pour les motifs que l'on sait, il y a eu des contretemps et des re-

tards. Toutefois, la réalisation parisienne offre le modèle du genre, du moins par son programme.

L'idée directrice avait été de mettre en lumière le *rôle maternel que l'Eglise exerce vis-à-vis de l'homme, à toutes les étapes de sa vie.*

C'est ainsi qu'on entrait naturellement par le baptistère, autour duquel on avait rangé tout ce que l'Eglise fait pour l'enfance : maternités, œuvres d'adoption, colonies scolaires, hôpitaux d'enfants, œuvres de rééducation, catéchisme, etc.

Puis la section de jeunesse : où l'on avait groupé les réalisations diverses : organisation de loisirs, enseignement, scouts, mouvements spécialisés d'A.C. La 4e section : « l'adolescence » documentait sur les œuvres d'étudiants. Le 5e pavillon était celui du mariage ; le 6e celui du travail ; le 7e l'assistance et la vieillesse. Le 8e était un cloître, où l'on pouvait, de façon impressionnante, prendre connaissance des diverses formes de la vie religieuse. Enfin pour finir : la crypte montrait ce que l'Eglise fait pour les morts.

Le tout rayonnait autour du sanctuaire, où la vie religieuse avait, tous les dimanches, et en d'autres jours encore, ses magnifiques manifestations.

A vrai dire : le Pavillon catholique était plutôt un somptueux album, admirablement divisé, mais où l'on n'aurait pas eu l'occasion de classer tout ce qu'on aurait dû y mettre... Telle quelle, la tentative parisienne paraît la plus cohérente et la plus efficace pour montrer ce qu'est au vrai l'Eglise, le catholicisme, la vie catholique.

Faut-il rappeler encore que les missions catholiques ont plusieurs fois, en Belgique et ailleurs, — il suffit de citer le Vatican — montré ce qu'était l'apostolat catholique, sa puissance, son expansion, sa modernité de méthode ?

Que l'on ne s'imagine pas que des entreprises semblables soient nécessairement le monopole des grandes administrations ecclésiastiques. Deux fois, au cours de missions prêchées, l'une à Liége (Saint-Pholien), l'autre à Forest (Saint-Denis), nous avons organisé une exposition : « Ma Paroisse ».

L'église prêtait ses trésors, ses archives intéressantes, et même les objets les plus usuels du culte. Cela faisait une première section : le culte divin, et toutes ses manifestations paroissiales : la messe, les sacrements, la dévotion mariale, les dévotions et confréries locales. Une autre section exposait l'activité scolaire de la paroisse. Une troisième montrait toutes les œuvres. Une quatrième rassemblait les souvenirs divers concernant le passé paroissial : généralement c'étaient les paroissiens eux-mêmes qui apportaient les documents, parfois extrêmement intéressants.

Les deux fois, le succès a été complet : la foule n'a cessé de remplir les salles, très avide de voir de près beaucoup de choses mysté-

rieuses, très étonnée de constater que « la paroisse » était un être si riche, non pas d'objets, mais d'activités, de vie...

Nous pouvons indiquer maintenant les conditions dans lesquelles on peut organiser une Exposition catholique, pour lui assurer, non un succès de curiosité, mais une vraie portée apostolique.

1) Il faut à tout prix éviter l'accumulation en pêle-mêle de documents de toute nature. Se demander : « Que pourrait-on bien montrer ? » est une mauvaise manière de poser le problème. Il importe avant tout de bien préciser l'idée qu'on veut mettre en un relief saisissant.

Ainsi les œuvres féminines ont organisé plus de 300 fois, dans les Flandres, une exposition de la « maternité joyeuse » L'adjectif a tout son sens : il est même essentiel.

Je me rappelle avoir vu, au Collège Saint-Michel de Bruxelles, une exposition missionnaire répondant à trois idées : *Le monde païen appelle. — Nos devanciers ont répondu à cet appel. — Nous répondons aussi.*

2) Une fois l'idée bien précisée, avant de chercher les documents qui doivent la rendre éloquente jusqu'à entraîner l'entière adhésion de l'esprit et de la volonté, il faut encore tenir compte des points suivants :

a) L'idée doit être rendue visible, c'est-à-dire que tout ce qui lui permet d'entrer par les yeux doit être employé : lignes, couleurs, mouvements surtout. Dessins, dioramas, symboles parlants, ou même énigmatiques. — Il ne faut pas trop s'arrêter aux critiques qui trouvent les figures ou les affiches trop modernes. — Les photos bien montées (le montage est essentiel !). — La disposition matérielle, j'allais dire la disposition géographique des documents, le fond sur lequel ils se détachent, est important. L'étalage est un art, que l'on peut étudier en flânant dans les rues devant les grands magasins.

b) Les objets visibles doivent faire, si possible, et ce l'est toujours, rêver.

Voyez comment on s'arrête toujours devant des « reliques », des souvenirs... C'est l'avantage des inscriptions, qui doivent être très lisibles, en caractères impressionnants.

C'est surtout l'avantage des inscriptions sous forme d'interrogation. Il est normal qu'un homme interrogé, réponde. On ne peut pas se débarrasser d'une question sans y répondre,... elle hante.

c) il faut qu'éventuellement on puisse entendre, et que l'idée entre par l'oreille. Mais je voudrais faire remarquer qu'il y a des objets, des documents, qu'on fait mieux de montrer dans le silence parfait, impressionnant.

Ailleurs, il faut la promenade guidée. Mais le guide doit être com-

pétent et un peu passionné pour son affaire. Il faut avoir fait l'expérience de ces conférences sur documents, pour se rendre compte du bien que l'on fait... par surprise.

Se trouver sur place, pour dire bonjour aux visiteurs et les remercier (!) d'être venus, entamer une conversation sur n'importe quoi, et renseigner sur la valeur commerciale d'un objet, est évidemment hors de propos, et même contre-propos.

Si l'on fait de la musique, que l'on soit surtout préoccupé de créer une atmosphère, et non pas de faire du bruit musical.

d) L'entassement est néfaste : « fit minor in singula... sensus ». Il faut viser à enfoncer une idée, non pas à disperser l'attention.

La présentation doit être telle que sous un objet, un document, on ne découvre pas une table vulgaire, un mur lépreux.

La salle doit être sobrement ornée pour créer une atmosphère favorable à l'idée qu'on veut faire entrer.

e) L'exposition ne doit jamais vouloir uniquement montrer des objets, expliquer une idée. Il faut aussi exciter des sentiments : songez aux expositions qu'organisent par exemple des sociétés de lutte contre les maladies, les misères. Il faut provoquer des réactions émotives : pitié, colère, joie, fierté.

Pour finir, voici quelques-unes des applications possibles, avec des remarques qui préciseraient le sens à donner à ces manifestations.

L'Eucharistie dans un pays, une ville. Il ne s'agit pas de montrer l'art des orfèvres par exemple, mais comment un pays, pendant une période plus ou moins longue, a honoré l'Hostie. Rien de trop beau, de trop précieux ! On pourrait montrer comment l'aspect même du paysage est changé par l'Eucharistie...

Le culte de Notre-Dame. Que de choses touchantes ne pourrait-on pas rassembler pour prouver cette filiale confiance du peuple chrétien en Marie ! Ce ne seront pas seulement les joailleries, dentelles, sculptures, dont il faudrait tenir compte : mais souvent d'objets bien humbles, et qui montreraient la continuité, l'universalité de cette piété : dans toutes les rues d'une ville, à toutes les époques. L'impression devrait être : comme on aime la Sainte Vierge chez nous !

Combien d'autres manifestations de la vie chrétienne ne seraient pas susceptibles d'être mises en relief ! L'Eglise et l'enfance. La charité. La famille. Le travail. Voyez l'essai tenté à Paris. Il faut bien regretter que nous ne puissions pas mener notre jeunesse catholique à un Musée de l'histoire religieuse du pays, qui serait conçu, non comme un dépôt mortuaire de choses qui ne servent plus, mais comme une rétrospective, chargée de nous montrer l'arrivée du Christ chez nous, les luttes pour son établissement, ses triomphes et ses défaites, l'occupation, malgré tout, de tous les domaines de l'activité humaine

chez nous par le Christ. Une exposition dont on sortirait fier d'être catholique, fier de l'Eglise catholique en Belgique !

La réalisation la plus utile me semblerait être une exposition de *la vocation*, en faveur de la jeunesse.

Elle aurait comme idée directrice : ce que devient la vie d'un homme, quand il obéit à Dieu. Il y aurait autant de stands, qu'il y a de vocations et de professions essentielles : Le sacerdoce. — Les formes de la vie religieuse. — Le père de famille ; la mère de famille. — Les principales professions libérales. — L'apostolat dans les milieux professionnels.

On y verrait les photographies ou les peintures expressives des grands hommes de cet état, des types. On y verrait, reproduites par des peintres ou des dessinateurs ayant l'art de suggérer, les scènes les plus caractéristiques de l'exercice de la profession, et qui la montrent comme un service, un sacrifice. On y verrait des statistiques éloquentes sur la fécondité de ces vies. Il y aurait, dans chaque stand, la littérature suggestive : articles, professions de foi, courtes et nerveuses biographies.

Dans cette salle, le silence régnerait ; et seuls les objets exposés seraient éclairés. Au milieu, ou dominant le tout : Jésus, envoyant les siens en mission, en son nom.

Les jeunes gens, après des méditations sur les problèmes de leur avenir, auraient grand profit à passer dans le silence de cette salle les instants que maintenant beaucoup d'entre eux ne savent pas trop comment remplir !

Les livres remarqués dans telle section, près de cette esquisse, sous ce portrait, on les demanderait (ils seraient évidemment en double dans la bibliothèque) ; on les lirait.

Cette visite à cette salle pour quelques-uns sera inutile : il est des âmes superficielles, imperméables aux grands sentiments. Pour la plupart, elle sera un pèlerinage qu'ils referont, une révélation.

Ceux que le Christ appelle au sacerdoce n'auraient peut-être pas besoin de cet « artifice »... et ce n'est pas sûr que « voir » les scènes de la vie cléricale n'exciterait pas le désir de les vivre en réalité. Mais les autres qui « verraient » qu'il y a eu des médecins, des avocats, des chefs d'industrie, des fonctionnaires, des ouvriers, qui étaient des chrétiens de premier rang, seraient, je crois, plus touchés par ces documents que par des arguments verbaux.

Je ne songe pas un instant à supprimer la parole ou la réflexion personnelle pour la remplacer par de l'intuition au sens moderne. Mais à notre époque de « spectacles », pouvons-nous laisser le bénéfice de la « visibilité » de l'idéal à ceux qui s'en servent pour dévoyer les âmes ? Il y aurait grande utilité à se servir avec dignité et tact

de ces moyens modernes de propagande des idées que sont les expositions, pour mieux faire connaître la Réalité invisible, la seule vraie. Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur...

Bruxelles. L. DE CONINCK, S. I.

Puero Reverentia.

Les parents chrétiens qui regardent grandir leurs adolescents se demandent souvent ce qui se cache derrière ces petits fronts de quinze ans. Est-ce encore la sérénité de l'innocence ? Est-ce déjà le trouble de la curiosité ou la science précoce du mal ? Dans leur anxiété ils vont naturellement consulter le prêtre ; mais il arrive que celui-ci reste perplexe à son tour. Les conseils directement utiles aux parents intéressent donc aussi le prêtre, puisque c'est lui qui est la plupart du temps appelé à les donner. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à revenir sur le sujet de l'initiation, même après les excellents articles qui ont paru ici, d'autant plus qu'il est d'une constante actualité (1). On nous saura peut-être gré d'avoir interrogé la vie concrète et serré d'aussi près que possible les moyens d'exécution pratique.

Il y a d'abord la question de principe : faut-il initier l'enfant au mystère de la vie, ou n'est-il pas préférable de le laisser dans une bienheureuse innocence ? Pour les éducateurs qui n'auraient pas encore leur conviction faite, amenons le problème sous un jour où il s'éclaire vivement. Voici un enfant de douze ans, que nous supposons, comme il en est beaucoup dans nos familles chrétiennes, ne rien connaître encore de ces questions brûlantes. Dans dix ans, il saura tout. Comment aura-t-il appris alors ce qu'il ignore aujourd'hui ? On ne voit guère que trois hypothèses. Ou bien il aura été instruit par un mauvais compagnon, autant dire qu'il sera vicié pour son malheur. Ou bien sa connaissance se sera formée peu à peu, au hasard, par périodes troubles, et elle restera malgré tout emplie de lacunes. Ou bien on l'aura sagement initié, en rattachant les faits organiques à leurs causes idéales et divines. Nous pouvons déjà conclure : la connaissance étant inévitable tôt ou tard, souhaitons qu'elle procède d'une bonne et saine initiation.

Le mot fait peur à certains, qui s'écrient : à vingt ans, il est évidemment raisonnable que le jeune homme soit au courant des lois secrètes de la vie, mais épargnez l'enfant !... Cela revient à dire :

(1) J. Creusen, *N. R. Th.*, 1931, p. 525 et suiv. — Ib., 1938, p. 180 et suiv. — L. Derbaix, *N. R. Th.*, 1938, p. 206 et suiv.

l'initiation doit être faite au moment opportun, lorsqu'elle devient salutaire loin de créer un danger moral. On ne la préconise pas pour elle-même, on dit qu'elle s'impose quand elle se dénonce nécessaire et par là bienfaisante pour l'enfant.

Quel est donc *le moment opportun* ? Ici il est impossible d'établir une loi générale. Autant d'enfants, autant de cas particuliers. Il faut tenir compte de trois facteurs variables et extrêmement nuancés d'individu à individu : les données physiologiques, les nécessités morales, les dangers actuels ou prochains que court l'enfant. Chaque cas demande une nouvelle considération attentive de la part des parents ou du confesseur. Par conséquent il n'est point d'âge fixe pour l'initiation ; jamais non plus celle-ci ne peut être collective, ne fût-ce que pour la raison décisive que nous venons d'énoncer. Seul à seul : c'est ici la loi de rigueur.

Qui doit initier l'enfant ? Ecartons, cela va sans dire, tout camarade, même le meilleur. On tombe d'accord pour réserver cette tâche soit au père ou à la mère, soit au prêtre, soit au médecin de la famille. Dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, on la confiera à un parent ou à un ami, pourvu qu'il soit éprouvé et homme d'âge. Comme la question, on le voit, reste flottante, nous formulerons une règle générale : seule doit initier l'enfant une personne qui possède toute sa confiance et qui revête à ses yeux assez de dignité pour pouvoir lui parler de choses délicates sans se ravaler elle-même. Nous irions même jusqu'à dire : une personne que l'enfant place dans son imagination à mille coudées au-dessus des crudités physiologiques qu'elle lui apprend. Cette condition subtile paraîtra peut-être inconciliable avec le droit sacré, et quelquefois le devoir, qu'ont les parents d'éclairer eux-mêmes leurs enfants : est-ce que, dès les premiers mots, ils ne seront pas mêlés au sujet qu'ils devraient dominer ? Au fond, la sourde répugnance qu'ils éprouvent presque tous à instruire face à face leurs enfants, avec les détails nécessaires, s'explique moins par leur embarras que par leur propre mise en cause : c'est une haute pudeur qui paralyse leurs lèvres. Mais si les parents ont su garder intact leur caractère auguste de mandataires de Dieu, s'ils parlent un langage chrétien qui ne détonne pas dans leur bouche, la révélation personnelle de leur rôle ne causera aucun dommage à leur prestige ; elle pourra même le grandir. Lorsqu'il s'agit d'initier un garçon, il semble cependant préférable que la mère s'en charge, afin qu'il évite de faire des applications trop directes à son interlocuteur.

Dans la grande majorité des cas, nous constatons que les parents se dérobent, et il ne faut pas toujours le regretter. On recourra donc alors aux bons offices du médecin ou, mieux encore, du prêtre, à condition que ce dernier ne soit pas mordu par un zèle, apostolique mais farouche, pour le sujet que nous traitons.

Comment initier l'enfant ? La raison et surtout l'expérience permettent, croyons-nous, de ramener cet épineux problème aux affirmations suivantes, toutes importantes et à prendre en bloc.

1) Quelle que soit la personne qui inspire confiance à l'enfant, il importe qu'elle lui ait donné *très tôt* deux assurances : qu'il peut lui poser toute question qu'il lui plaira, et qu'à toutes ses questions elle répondra par la vérité. Mais qu'on évite cette manière imprudente de promettre qui provoquerait immédiatement une interrogation. C'est plutôt une conviction qu'il faut lui avoir versé dans l'âme. Voilà un travail préparatoire où la mère chrétienne et le confesseur excelleront surtout. Or rien déjà que la certitude qu'il peut savoir à son gré calmera souvent les longues anxiétés de l'adolescent devant le mystère. L'inconnu nous obsède beaucoup moins, lorsqu'il ne dépend plus que de nous de le percer.

2) Lorsque les enfants questionnent sur ce sujet vital, il faut toujours en effet leur livrer la *vérité,* ne jamais leur servir des histoires stupides et encore moins des plaisanteries. Le jour où ils s'apercevront qu'on les trompe ou qu'on ne les prend pas au sérieux, eux qui apportent ici tant de sérieux, leur confiance se brisera et on peut être sûr qu'ils iront chercher lumière ailleurs.

3) Il faut *satisfaire* leur curiosité, c'est-à-dire remplir (le mot fait image) leur désir de savoir. Qu'ils s'en aillent contentés ; sinon, éclairés à demi et mis sur la voie du passionnant secret, ils se perdront bientôt dans des rêveries troublantes.

4) Mais il faut bien se garder de *jamais dépasser* leur curiosité actuelle. C'est une lourde erreur de croire que l'initiation doive être complète du premier coup. Au contraire, elle sera progressive et mesurée aux exigences actuelles, répétons-le, de l'enfant. Mais il pose quelquefois des questions qui vont d'un bond à l'extrême ; et alors, sous prétexte de vérité, est-on obligé de lui sortir tout ? Non, car l'enfant n'a pas les mêmes yeux que nous, il ne se doute pas de la portée de sa demande. A l'épreuve, on sera stupéfait de constater le peu de vérité qui suffit à apaiser les curiosités de la prime adolescence, surtout si l'on accueille avec le plus grand naturel des questions qui paraissent énormes au pauvre petit. Quelques mots exacts donneront souvent des semaines ou des mois de tranquillité ; après quoi il faut évidemment s'attendre à de nouvelles questions. Et d'ailleurs, si l'enfant a vraiment confiance, il admettra sans difficulté que certaines révélations soient différées jusqu'au moment où on l'assure qu'il les comprendra mieux.

5) Jamais, malgré les conseils de bon nombre d'auteurs, l'initiateur ne doit prendre ses *comparaisons* dans l'ordre animal. Non seulement il ravalerait ainsi la question humaine, mais en la dépouillant pour

commencer de la vertu spirituelle qui l'ennoblit, il la fausserait peut-être pour toujours.

6) Il n'y a guère d'inconvénient à dévoiler le rôle émouvant de la *mère*. On s'appliquera donc, dans les débuts et aussi longtemps que possible, à ramener habilement à lui toutes les réponses délicates.

7) Celui du *père*, qui oriente le petit garçon vers la redoutable science du bien et du mal, doit être soigneusement enveloppé de toutes les considérations morales qui l'élèvent. On mettra d'abord l'accent sur la gravité de l'acte paternel, sur ses responsabilités et enfin sur le respect que l'on se doit à soi-même dès le plus jeune âge. Mais en fin de compte, ce sera toujours le point crucial de l'initiation. On hésite jusqu'à la dernière seconde, on craint de donner un coup brutal à l'âme de l'enfant. On se dit que dans quelques instants on aura changé à jamais sa conception des choses et de la vie. Et cependant une fois qu'on a commencé, on ne peut plus se contenter d'allusions ou d'à peu près. Voici en tout cas une distinction qui aidera à tempérer le réalisme nécessaire de la révélation et qui en amortira le danger. Si l'on s'exprime de telle sorte que l'acte paternel apparaisse comme le but ardent et le moment suprême de l'amour, il excitera fatalement les mauvais instincts de l'enfant. Qu'il soit au contraire présenté comme la conséquence de l'amour, comme son complément, comme la suite des sentiments généreux du coeur, du même coup les réalités physiques passent au second plan de l'imagination et ne se montrent plus que dans un cadre spiritualisé. Il sera facile alors, avec la grâce de Dieu, d'exposer les lois que le Créateur a imposées à la nature humaine.

En guise de corollaire, et pour l'instruction du prêtre, notons ici quelques remarques, qui trouveront à se glisser dans ses conseils.

Certains parents ont involontairement, mais par leur imprudence, hâté l'heure des préoccupations de leurs chers enfants. Par exemple, se rendent-ils toujours compte du ravage moral que peuvent causer des statuettes de salon, des peintures ou des gravures, anodines pour un adulte, mais dangereusement suggestives pour un adolescent ? — Ils en voient bien d'autres dans nos rues, dira-t-on... Sans doute, mais ce n'est pas la même chose. On formera facilement l'enfant chrétien à détourner ses regards des étalages malsains et des statues publiques ; hors de chez lui, la vertu lui fera instinctivement fermer les yeux. Mais ce qui est admis à la maison par ses parents, ce qui appartient au cadre même de la famille, il le tiendra sans raisonner davantage comme pleinement autorisé. Plus d'un adolescent ira donc rêvasser en secret devant une demi-nudité féminine. Or l'image n'est-elle pas beaucoup plus dangereuse pour l'enfant préoccupé que le livre ? Les pages, si excitantes pour l'initié, qui décrivent la passion trou-

bleront peut-être sourdement le petit homme, mais elles ne lui expliqueront pas toujours les sous-entendus. Tandis qu'un tableau, une réclame de modes licencieuse, un illustré léger qui traîne sur la table, mettront le feu à son imagination.

Mille fois plus imprudentes qu'elles ne le soupçonnent sont encore les mères qui font prendre des bains communs à des enfants déjà sortis de l'inconscience. Ces petits innocents ont aujourd'hui des yeux qui regardent sans voir, mais aussi une mémoire où s'enregistrent des images qui se réveilleront au mauvais âge.

Certains parents ne semblent pas mesurer leurs responsabilités lorsqu'ils donnent une chambre commune à deux ou à trois de leurs garçons. Faisons très large la part des nécessités matérielles et ne méconnaissons pas non plus la vertu de nos petits chrétiens. Encore convient-il de protéger celle-ci, sans pourtant la croire menacée dans tous les cas similaires. Il faudrait donc pour le moins que d'un côté les enfants se sachent constamment sous le coup d'une surprise, et que de l'autre les parents exercent sur eux une surveillance discrète mais effective. A ce compte, on empêchera de tristes misères.

On voudra bien admettre que ces remarques ne sont faites ni à la légère, ni avec étroitesse d'esprit, mais qu'elles s'appuient sur une expérience relativement étendue. *Maxima debetur puero reverentia,* disait déjà Juvénal. Avec une autorité infiniment plus haute, le divin Maître nous a appris que l'âme de l'enfant mérite un respect sacré.

Bruxelles. P. DOHET, S. I.

CONSULTATIONS LITURGIQUES

I

D'après des récents décrets de la Sacrée Congrégation des Rites (1), on doit ajouter à la messe l'oraison du Saint-Sacrement non seulement pendant la Prière des XL Heures et l'Adoration Perpétuelle, mais aussi à toutes les messes qui se disent dans une église où le Saint-Sacrement est solennellement exposé pour une cause publique, et même à la messe qui précède immédiatement cette exposition. Cette même règle doit-elle s'observer lorsqu'après la messe le Saint-Sacrement ne sera exposé que pendant quelques instants en vue de la bénédiction ?

R. Les auteurs sont d'accord pour répondre négativement (2). En effet, comme le fait remarquer Vermeersch (3), pour que la norme édictée par le décret doive s'observer, plusieurs conditions sont requises : il faut d'abord qu'il s'agisse d'une exposition solennelle et pour une cause publique et en dehors de toute autre fonction liturgique ; ensuite cette exposition doit se faire *primordialement* en vue d'*adorer* le Saint-Sacrement ; enfin, cette adoration doit se prolonger pendant un certain temps. Or, il est clair que si dans ces brèves expositions la première condition peut parfois se réaliser, il n'en est pas de même des deux suivantes. Ces expositions en effet ne se font pas primordialement pour adorer le Saint-Sacrement, mais en vue de la bénédiction sacramentelle qu'on veut donner ; et certainement la condition de la durée manque totalement : Vermeersch estime qu'il faudrait une adoration durant au moins une demi-heure. D'après Vermeersch, c'est ainsi qu'on interprète le décret à Rome, où on n'ajoute pas l'oraison du Saint-Sacrement dans les messes suivies immédiatement de la bénédiction.

II

Quelles sont les règles à observer pour l'ornementation des autels au moyen de fleurs ?

---

(1) Cfr le texte du décret dans *N. R. Th.*, juin 1928, p. 453.

(2) Mgr. Callewaert, *Caeremoniale*, n. 161. — Croegaert, *De Rubricis Missalis*, p. 38. — Vermeersch, *Periodica*, t. XIX, p. 28. — Paulinus a Gemert, *Promptuarium*, n. 188, note 1. — Moretti, *De Sacris Functionibus II*, n. 1075. — Mgr. Kieffer (Traduction de l'Abbé Guillaume) *Précis de Liturgie Sacrée*, p. 141.

(3) Vermeersch, *loc. cit.*

R. Le *Caeremoniale Episcoporum* (4) dit que les jours de grande fête il convient d'orner l'autel avec plus de splendeur, en plaçant entre les chandeliers et aux côtés de la croix, des reliquaires, des statues de saints, des vases avec des fleurs ou de la verdure odoriférantes. Le *Caeremoniale* entend évidemment par là des fleurs naturelles, et même des fleurs coupées. Les auteurs discutent si on peut mettre sur l'autel des plantes en pots. Haegy (5) le nie ; Van der Stappen (6) le met en doute ; Mgr. Callewaert (7) l'admet, pourvu qu'on ne mette pas les pots de fleurs sur la table même d'autel et qu'ils soient convenablement recouverts.

Peut-on orner l'autel de fleurs artificielles ? Dans une note du 20 juin 1932 (8), le Cardinal Vicaire les interdit absolument pour le diocèse de Rome : *Artefacti flores ex qualibet materia confecti (ex textiliis, ex aere, ex cupro, ex ceramica) omnino interdicuntur. Ipsi illico removendi sunt ab ecclesiis et oratoriis et altaribus, neque ex quolibet motivo ibi collocandi sunt. Ad ornamentum ecclesiarum et altarium, sobrie quidem, adhiberi queunt plantae, vel flores recentes, qui toto anno inter nos abundant, et quos pii fideles, secuta exhortatione, possunt ecclesiae offerre.* Cette défense évidemment n'a force de loi que pour le seul diocèse de Rome ; ailleurs, à moins d'une interdiction du même genre portée par l'Ordinaire du lieu, on ne doit pas se montrer aussi sévère, étant donné surtout qu'il n'est pas toujours si facile de trouver partout et en toute saison de belles fleurs naturelles pour orner les autels. D'ailleurs le *Caeremoniale* lui même admet les fleurs en soie *(serico contexti)*, mais ce qui doit absolument être rejeté et prohibé, ce sont ces pacotilles en papier ou en fer blanc qui n'ont aucun caractère esthétique et ne contribuent en aucune façon à l'ornementation de l'autel, au contraire.

Comme on le voit, le *Caeremoniale* considère les fleurs comme un ornement de l'autel pour les grandes fêtes *(in diebus festis et sollemnioribus)*, il ne les suppose pas les jours ordinaires et ne les admet pas pendant l'avent et le carême, où l'autel doit être orné *simpliciori ornatu* (9), exception faite pour le troisième dimanche de l'avent *Gaudete*, la Vigile de la Noël et le quatrième dimanche du carême *Laetare* où il faut employer des *paramenta altaris et celebrantis aliquanto sumptuosiora* (10). Il ne faudra pas non plus de fleurs sur l'autel aux messes d'enterrement ni aux autres messes solennelles

(4) Lib. I, c. XII, n. 12.
(5) *Manuel de Liturgie*, I, n. 112.
(6) *De Celebratione S. Missae*, Q. 65, nota 1.
(7) *Liturgicae Institutiones*, t. III, n. 441.
(8) Cfr *Ephemerides Liturgicae*, XLVI, sept.-déc. 1932, p. 493.
(9) Lib. II, c. XIII, n. 2 et c. XX, n. 1.
(10) Ibid. c. XIII, n. 11 et c. XX, n. 2.

de *Requiem : Altare nullo ornatu festivo, sed simpliciter, et nullis imaginibus, sed sola Cruce et sex candelabris paretur* (11).

On peut se demander si la défense de mettre des fleurs sur l'autel pendant l'avent et le carême doit être considérée comme une règle absolue s'appliquant à tous les jours de ces temps liturgiques, à l'exception des trois jours susmentionnés. Beaucoup d'auteurs liturgiques et de rédacteurs d'*Ordo* semblent l'entendre ainsi, puisqu'ils mettent sans aucune restriction : *Altaria floribus non ornantur.* Cependant, il est sûr que le *Caeremoniale* ne parle que de l'office et de la messe du dimanche et rien n'indique qu'il faut interpréter cette défense plus rigoureusement que celle de jouer de l'orgue, de revêtir la dalmatique et la tunicelle, toutes choses qui sont permises lorsque, pendant l'avent ou le carême, on célèbre l'office ou la messe d'un saint. Si donc il n'y a aucune raison de mettre des fleurs sur l'autel quand il y a l'office d'un double ou d'un semidouble, il n'est certainement pas défendu d'orner de fleurs l'autel les jours de grande solennité, comme par exemple le jour de l'Immaculée Conception, de Saint Joseph, de l'Annonciation, etc. C'est ce qui ressort clairement du décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 11 mai 1878 (3448 ad 11). Et comme l'autel du Saint-Sacrement doit être orné plus richement que les autres (12), c'est sur cet autel que l'emploi des fleurs se justifie le mieux ; celles-ci pourront y être admises pendant le salut et les autres fonctions extraliturgiques, même les jours où il faudrait les éloigner pendant la messe et les vêpres (13).

III

Il y a quelques années on a construit une maison religieuse dans une région montagneuse assez éloignée de tout centre paroissial. Comme les habitants des alentours vont à la messe à l'église paroissiale la plus proche, située à environ 5 kilomètres de là dans le diocèse de X, les Supérieurs de bonne foi se sont crus établis dans ce diocèse de X, d'autant plus que c'est à l'Ordinaire de ce diocèse qu'ils se sont adressés pour obtenir les autorisations nécessaires à l'ouverture de leur chapelle. C'est donc l'Ordinaire de X qu'ils nomment dans le Canon et c'est le calendrier du même diocèse de X qu'ils suivent pour la messe. Or, il se fait que l'endroit où s'est établie la dite maison religieuse se trouve sur une autre paroisse dont l'église est distante de 10 kilomètres et qui est située sur le territoire du diocèse Y.

R. La constitution des diocèses est du ressort exclusif du Saint-

(11) *Caeremoniale Episcoporum*, Lib. II, c. XI, n. 1.
(12) *Ibid.* Lib. I, c. XII, n. 16.
(13) Moretti, *Caeremoniale*, Vol. I, n. 392.

Siège, qui seul aussi peut en changer les limites (can. 215 § 1) et en cette matière nulle prescription ne vaut (can. 1509, 4°). Il s'en suit que, malgré l'erreur des Supérieurs qui se sont adressés à l'Ordinariat de X pour obtenir les autorisations nécessaires, la dite maison est bel et bien sur le territoire de Y, et le fait que les alentours sont desservis par le clergé appartenant au diocèse de X ne change rien à l'affaire : pour cela en effet le consentement des Ordinaires suffit, ce qui n'implique en aucune façon une cession de territoire. En soi, l'autorisation de l'évêque de X pour l'ouverture de la maison n'est pas valide, mais il n'y aura probablement aucune difficulté à en obtenir la ratification par l'évêque de Y, mais en tout cas c'est l'évêque de Y qu'on doit nommer dans le Canon et dont on doit célébrer les anniversaires, c'est le Patron du diocèse de Y, l'anniversaire de la Dédicace de sa Cathédrale et son Titulaire dont on doit faire la fête. Pour continuer comme on l'avait fait jusque là, il faudrait un Indult Apostolique, et on ne voit pas trop quels motifs on pourrait invoquer pour obtenir un tel Indult.

IV

Notre diocèse, comme d'ailleurs la plupart des diocèses de notre région, a jadis obtenu un Indult permettant de transférer la Solennité de certaines fêtes, alors de précepte, au dimanche suivant, ou, si ce dimanche est empêché, au dimanche précédant immédiatement la fête, enfin, si ce dimanche là n'est non plus pas libre, au premier dimanche libre qui suit. Depuis lors d'autres Solennités ont été ajoutées, soit par des concessions générales, soit par des Indults particuliers. Peut-on leur appliquer la même règle ?

R. Pour la célébration des Solennités il faut s'en tenir évidemment aux termes mêmes de l'Indult.

a) Le plus souvent c'est au dimanche suivant immédiatement la fête que la Solennité doit être transférée. Il en est ainsi pour les Solennités établies en vertu du décret du Cardinal Caprara sur la réduction des fêtes ; un décret postérieur (3754) a établi que, si ce dimanche était empêché, la Solennité devait se célébrer au premier dimanche libre suivant.

b) Le décret du 28 octobre 1913 (4308, I, 2) permet de maintenir au dimanche où se célébrait anciennement la fête la Solennité de certaines fêtes qui, en vertu des nouvelles rubriques, ont dû être assignées à d'autres jours. Si ce dimanche est empêché, la Solennité ne pourra avoir qu'une commémoraison.

c) En vertu des nouvelles rubriques *(Additiones et Variationes in Rubricis Missalis, IV, 3)*, quand la fête du Patron du lieu, de la

Dédicace ou du Titulaire de l'église, du Titre ou du saint Fondateur d'un Ordre ou d'une Congrégation tombe pendant la semaine, on peut en renvoyer la Solennité au dimanche suivant, mais si ce dimanche est empêché, on ne pourra que faire la commémoraison de cette Solennité.

d) Enfin, la Solennité du Sacré-Cœur, permise par le décret 3960, et celle de saint Louis de Gonzague, accordée par le décret 3918, peuvent être assignées à un jour quelconque à déterminer par l'Ordinaire.

Pour toutes les Solennités énumérées sous *b)* et *c)* la question de l'anticipation éventuelle de la Solennité ne se pose pas ; il est évident qu'on doit les célébrer au dimanche indiqué dans l'Indult, ou simplement les commémorer. Aucune difficulté non plus pour les Solennités indiquées en *d)*. L'Ordinaire peut les assigner à un jour quelconque, soit avant, soit après la fête, et cette assignation ne doit pas se faire une fois pour toutes, mais l'évêque peut chaque année choisir le jour qui lui semble le plus convenable.

Mais il peut y avoir d'autres Solennités accordées par des Indults particuliers dans lesquels on ne précise pas comment faire dans le cas où le dimanche assigné serait empêché ; dans ce cas, si les mêmes raisons pour lesquelles on a accordé anciennement l'anticipation de certaines Solennités existent pour celles-ci, nous croyons que l'Ordinaire pourrait leur appliquer la même règle, peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse d'une Solennité obligatoire ou d'une Solennité libre.

Jos. PAUWELS, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Les dernières canonisations et béatifications sous le pontificat de S. S. Pie XI (du 1er juillet 1935 au 10 février 1939) [1].

17 avril 1938 : Saint Jean Leonardi, fondateur de l'Ordre des Clercs réguliers de la Mère de Dieu. Né à Diecimo (Toscane) en 1543, d'abord aide-pharmacien, embrasse ensuite l'état ecclésiastique, reçoit la prêtrise en 1571, exerce à Lucques le saint ministère : il prêche, catéchise, confesse, visite les prisons et les hôpitaux. En 1574, il fonde sa Congrégation de Clercs, approuvée en 1583 par l'autorité diocésaine, et par Clément VIII, le 13 octobre 1595. C'est Paul V qui donna à la Société le nom de Congrégation de la Mère de Dieu, et lui unit le 14 janvier 1614 les Piaristes de S. Joseph Calasanz, séparés bientôt en Institut indépendant, le 6 mars 1617. Voués à l'apostolat qu'ils procurent par la prédication, les missions, retraites, catéchismes, par l'assistance spirituelle aux malades, aussi, les Clercs réguliers de la Mère de Dieu ont rang parmi les Ordres religieux depuis 1621. Outre la direction de son Institut, S. Jean Leonardi s'intéressa et fut à l'origine du Collège Urbain de la Propagande, et il travailla notamment à la réforme de la Congrégation de Montevergine et à celle des moines de Vallombreuse. Il mourut à Rome le 9 octobre 1609 au couvent de S. Maria in Campitelli, et fut béatifié par Pie IX en 1861.

Bibliographie : *Acta apost. Sedis*, t. XXX (1938), pp. 369-380 ; L. Marracci, *Vita del Venerabil P. Giovanni Leonardi Lucchese*, Roma, 1673 ; F. Sarteschi, *De Script. Congr. Cleric. Reg. Matris Dei*, Romae, 1753, pp. 3-37 ; Hélyot, *Dictionnaire des Ordres religieux*, édit. *Migne*, t. III, Paris, 1850 (= *Encyclopédie théologique*, t. XXII, pp. 357-366) ; *Vita del P. Giovanni Leonardi, fondatore della Congregazione dei chierici Regolari della Madre di Dio*, Roma, 1861 ; E. Lazzareschi, *L'Insegnamento della dottrina cristiana in Lucca, nel terzo centenario della morte del B. Giovanni*, Lucca, 1909 ; *S. Giovanni Leonardi, fondatore dei chierici regolari della Madre di Dio*, Roma, 1938.

(1) Voir le relevé des béatifications et canonisations précédentes, dans *N. R. Th.*, 1927, pp. 65-67 ; 1930, pp. 411-414 ; 1932, pp. 736-737 ; 1935, pp. 1079-1084.

17 avril 1938 : Saint André Bobola, de la Compagnie de Jésus, martyr. Né en 1591, au palatinat de Sandomir, André fut reçu en 1611 au noviciat des jésuites de Vilna, et y prononça les premiers vœux le 31 juillet 1613. Après sa philosophie, il enseigna la grammaire à Braunsberg et à Pultusk, et revint à Vilna se préparer au sacerdoce, qu'il reçut le 12 mars 1622, le jour même de la canonisation de S. Ignace de Loyola et de S. François-Xavier. Ses études théologiques terminées, il alla achever sa formation religieuse à Nieswicz. En 1624, nous le retrouvons prédicateur à Vilna, où il dirige aussi la Congrégation de la Sainte-Vierge, et se dépense durant la peste de 1625. Dans la suite, successivement supérieur à Bobruisk, directeur de la Sodalité à Plock, prédicateur à Varsovie, préfet des études à Plock et à Lomza, de nouveau prédicateur à Vilna, préfet des études à Pinsk, à Vilna une nouvelle fois pour y diriger la Congrégation, rappelé à Pinsk en 1652, il devient missionnaire chez les Ruthènes de Polésie. C'est parmi eux que l'attendait le martyre. Les Cosaques schismatiques avaient entrepris une guerre d'extermination religieuse : pendant les années 1656 et 1657, la Compagnie de Jésus perdit une quarantaine de ses membres. Au printemps de 1657, une bande armée est signalée, Bobola est en ministère, on l'avertit du danger, il fuit mais est bientôt rejoint près de la ferme de Mohilno. Le témoin du Christ endure sur place une cruelle flagellation, après quoi, il est emmené à Janow, lié à la selle de deux chevaux. Là, on le somme d'apostasier, puis l'assaoul lui tranche le poignet d'un grand coup de sabre ; André lève le regard, on lui crève un œil ; on le pend par les pieds, on lui promène des torches résineuses sur le corps en l'invitant à passer au schisme ; on le couche sur une table, puis on le scalpe, on lui arrache la peau du dos et du bras, sur les plaies vives on applique de la paille hachée menu ; on lui coupe une oreille, ensuite les narines, les lèvres, on lui arrache la langue jusqu'à la racine ; on l'achève enfin en lui tranchant la tête, et on jette son cadavre sur un fumier. C'était le mercredi 16 mai 1657. — Saint André Bobola a été béatifié par Pie IX en 1853.

Bibliographie : *Acta apost. Sedis,* t. XXX (1938), p. 357-369 ; V. De Buck, S. I., *Essai historique sur le B. André Bobola*[3], Bruxelles, 1856 ; Olivaint, S. I., *Notice historique sur le B. André Bobola,* Paris, 1854 ; L. Rocci, *Vita del B. Andrea Bobola, martire Polacco d. C. d. G*[2], Roma, 1938 ; L. J. Gallagher, *Comment nous avons retrouvé les reliques du B. Bobola,* dans *Lettres de Jersey,* 1924, n° I, pp. 66-80 ; *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.,* t. II, cc. 1641-1644 ; J. Poplatek, *Blogoslawiony Andrzej Bobola, S. J.,* Kraków, 1936 ; H. Thurston, S. I.,*S. Andrew Bobola canonized on Easter Sunday 1938,* dans *Studies,* XXVIII (1938), pp. 381-393 ; H. Beylard, S. I., *La vie et la mort héroïque de S. André Bobola,* Paris, 1938.

17 avril 1938 : Saint Salvador de Horta, frère lai de l'Ordre des Mineurs. Né en 1520 à San Coloma de Farnés, au diocèse de Girone (Catalogne), Salvador devenu orphelin garde des troupeaux. Il part ensuite pour Barcelone, où il exerce durant quelques années le métier de cordonnier. Le 3 mai 1541, il frappe à la porte du couvent franciscain de Sainte-Marie, où il prononce ses vœux solennels l'année suivante. Envoyé à Tortosa, sa réputation de thaumaturge qui lui attire les foules lui ménagera désormais maints changements de résidence : il est transféré à Bellpuig, passe au couvent de Lérida, reçoit son obédience pour Horta, lieu célèbre de pèlerinage à Notre-Dame, où il fait connaissance avec l'Inquisiteur d'Aragon ; il vécut pourtant là une douzaine d'années. Vers 1560, il reprend son bâton de voyage, sous le nom de Frère Alonso, et attaché quelque temps à la maison franciscaine de Reus, il gagne ensuite celle de Barcelone. Ici encore, il est déféré à l'Inquisition. Le Commissaire de l'Ordre pour la Sardaigne l'emmène avec lui à Cagliari, où le Saint rend son âme à Dieu le 18 mars 1567. — Son culte avait été confirmé en 1711, par Clément XI.

Bibliographie : *Acta apost. Sedis*, t. XIX (1927), pp. 320-323 ; t. XXX (1938), pp. 389-400 ; *Acta SS.*, Mart. t. II, pp. 667-695 ; *Annales Minorum*, t. XIX (1554-1564) et t. XX (1565-1574), 3e édit., Quaracchi, 1933, passim ; Léon de Clary, *L'Auréole Séraphique*, t. I, 3e édit., Paris, s.a., pp. 656-673 ; J. Foguet, *El Taumaturgo catalán B. Salvador de Horta*. Vich, 1927 ; P. Paoli, O. F. M., *Un taumaturgo francescano del secolo decimo sesto. S. Salvatore da Horta, 1520-1567*, Rome, 1938.

6 novembre 1938 : Bienheureuse Marie-Josèphe Rossello, du Tiers-Ordre de S. François, fondatrice des Filles de Notre-Dame de la Miséricorde. Benedetta Rossello, née à Albisola Marina (Italie), le 27 mai 1811, est morte à Savone le 7 décembre 1880. Inaugurée le 10 août 1837, la Congrégation, qui du vivant de la Servante de Dieu possédait 68 maisons, est aujourd'hui répandue en Italie, en Argentine, au Brésil, au Chili, en Uruguay et aux Etats-Unis. Ses quelque 2.000 membres donnent leurs soins aux petits pauvres, aux orphelins, aux enfants noirs, aux jeunes repenties, et assurent en outre l'éducation des jeunes filles et l'assistance des malades dans les hôpitaux.

Bibliographie : *Acta apost. Sedis*, t. XXX (1938), pp. 405-410 ; C. Caminada, *La Venerabile suor Maria Giuseppa Rossello*, Como, 1937 ; R. Garrigou - Lagrange, O. P., *La Bienheureuse Marie-Josèphe Rossello*, dans *La Vie Spirituelle*, t. LVII (1938), pp. 278-292.

13 novembre 1938 : Bienheureuse Françoise-Xavier Cabrini, fondatrice des religieuses Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus. Née le 15 juillet 1850, à Sant' Angelo Lodigiano, Marie-Françoise fut deux ans maîtresse d'école à Vidardo. Elle organisa ensuite à l'orphelinat de Codogno (Lombardie) une petite Congrégation religieuse, où elle fit profession. Mais la Société ne vécut que trois ans. La Mère Cabrini songea alors un instant à réaliser son rêve de partir pour les missions. Sur le conseil de son évêque, elle fonda un nouvel Institut, celui des Missionnaires du Sacré-Cœur, dont la première maison s'ouvrit à Codogno même, le 14 novembre 1880. La nouvelle famille religieuse reçut de Rome le décret de louange le 12 mars 1888 et l'approbation définitive le 12 juillet 1907. De son vivant, la Servante de Dieu ne fonda pas moins de 67 maisons, en Italie, en France, en Angleterre, en Espagne. Mais les Etats-Unis et l'Amérique du Sud ne furent pas en reste : du jour où elle comprit la volonté de Léon XIII de voir se développer des œuvres pour les Italiens qui allaient chercher un gagne-pain dans le Nouveau-Monde, celle qui s'était crue d'abord appelée en Chine, devint la « Mère des émigrés ». Elle traversa vingt-quatre fois l'Océan ; elle se rendit aux Etats-Unis, au Nicaragua, à Panama, au Pérou, au Chili et en Argentine, créant des hôpitaux, des orphelinats et des établissements d'instruction. Elle s'éteignit à Chicago, le 22 décembre 1917. D'abord inhumé à West Park, son corps repose actuellement en l'église annexée à « Mother Cabrini High School », à New-York.

Bibliographie : *Acta apost. Sedis*, t. XXXI (1939), pp. 10-15 ; *I viaggi della Madre F. S. Cabrini, fondatrice e superiora generale delle Missionarie del Sacro Cuore di Gesù*, Torino, 1928 ; N. Vian, *La Madre Cabrini*, Brescia, 1938 ; D. Mondrone, *« Parole sparse » di una donna che fu detta un grand'uomo*, dans *La Civiltà Cattolica*, XC (1939), vol. I, pp. 257-264.

20 novembre 1938 : Bienheureuse Marie-Dominique Mazzarello, co-fondatrice des Filles de Marie-Auxiliatrice. Née en mai 1837, à Mornese, au diocèse d'Acqui (Italie), morte à Nizza Monferrato, le 14 mai 1881. A quinze ans, l'humble paysanne contracte une typhoïde qui lui interdit désormais les travaux des champs. Elle apprend la couture et installe une sorte d'ouvroir-patronage. Sur le conseil de son directeur, elle s'inscrit à la Confrérie des Filles de Marie-Immaculée, et, avec une jeune compagne de la même sodalité, s'initie à la vie parfaite. En 1872, S. Jean Bosco, qui songeait à une œuvre féminine parallèle à sa Congrégation des Salésiens, fit appel à la générosité de Marie Mazzarello et de quelques jeunes filles de son entourage, qui, le 29 mai de la même année,

prirent possession d'une école récemment fondée à Mornese et en firent la maison-mère des Filles de Marie-Auxiliatrice. La Servante de Dieu fut nommée supérieure générale le 14 juin 1874. La Congrégation de la Mère Mazzarello a pour objet les œuvres de préservation et d'assistance sociale, l'éducation et l'instruction de la jeunesse féminine pauvre ou délaissée et les missions en terre païenne. L'Institut comptait, en 1934, 7768 membres répartis dans 712 maisons, dont 523 religieuses missionnaires occupées dans 67 centres.

Bibliographie : *Acta apost. Sedis*, t. XXXI (1939), pp. 16-20 ; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*[3], t. II (1934), pp. 394-395 ; E. Ceria, *La Beata Maria Mazzarello cofondatrice dell' Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Torino, 1938.

Bruxelles. A. CERCKEL, S. I.

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

LA QUESTION DU CÉNACLE

Il existe une question du Cénacle sur laquelle exégètes, historiens et archéologues ne sont pas encore arrivés à se mettre d'accord. Il s'agit de savoir si la salle où fut instituée la sainte Eucharistie, le jeudi saint, est la même que celle où le Saint-Esprit descendit sur les apôtres au jour de la Pentecôte, que tous placent sur le mont Sion, au lieu connu aujourd'hui sous le nom de « Cénacle ».

Le lecteur moyen sera peut-être surpris au seul énoncé du problème. Ne voit-il pas, dans le latin de sa Vulgate, le théâtre de l'un et l'autre événement désigné par le même mot de *coenaculum* ? Nom commun qu'un usage presque général transforme en un nom propre pour en faire « le Cénacle ». Et de la sorte le problème se trouve résolu.

Mais il faudrait d'abord prendre garde que, si la traduction de saint Jérôme emploie dans les deux cas un nom identique, il n'en va pas de même dans le texte original, et que notamment un même auteur, saint Luc, ayant à raconter les deux faits, nomme, lors de la Cène, un ἀνάγαιον (Lc, XXII, 12), et après l'Ascension, un ὑπερῷον (Act., I, 13) (1). En second lieu, il apparaît clairement par le récit d'Ethérie qu'à la fin du IV^e^ siècle la tradition n'identifiait pas les deux salles. On sait que la pieuse pèlerine nous a décrit dans le plus grand détail les cérémonies de Jérusalem au temps de Pâques, et que les rites se déroulaient en chacun des sanctuaires où était localisé le théâtre des mystères commémorés. Or, pour la Pentecôte, c'est à Sion, au lieu du « Cénacle » actuel, qu'on allait en procession et qu'on lisait le récit de la descente du Saint-Esprit. Pour le jeudi saint, tout se passait au Calvaire et au jardin des Oliviers, rien à Sion. Argument capital, contre lequel les localisations postérieures de la Cène à Sion n'ont qu'une faible valeur (2).

---

(1) A cela on répond ordinairement (et le *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. I, col. 1074 élude ainsi l'objection) que S. Luc a employé, dans l'Evangile, le mot ἀνάγαιον parce qu'il le trouvait dans ses sources, et en particulier dans S. Marc. — Mais alors si, dans les *Actes, écrits après l'Evangile*, il parle de la même salle, pourquoi ne la désigne-t-il pas par le même mot ? — Réponse : Parce que le terme ὑπερῷον était plus commun (Et l'on compte combien de fois il se lit dans les *Actes*) — Parfait. Mais si le terme était si usuel, pourquoi les sources de S. Luc ne l'ont-elles pas appliqué à ce même lieu que l'usage commun appelait un ὑπερῷον ?...

(2) Le *Dictionnaire de la Bible (Suppl.*, t. I, col. 1077) invoque ici une raison de commodité. L'église principale — la cathédrale — de Jérusalem, qui était au Calvaire, aurait attiré à soi d'autres com-

Le problème, comme on doit s'y attendre, a été soigneusement discuté par les Pères Vincent et Abel dans leur magistral ouvrage sur Jérusalem. Invoquant les arguments ci-dessus énoncés, et d'autres encore, leur conclusion, présentée en termes prudents, n'en est pas moins nettement contraire à l'identification (3).

C'est d'ailleurs celle que suggère la seule lecture des Evangiles. Il en ressort clairement que, pour la Cène, Jésus avait choisi une maison inconnue des apôtres ou, comme dit saint Jean Chrysostome, la maison d'un inconnu. D'autre part, le lieu où se retirèrent les apôtres après la passion, et où ils se tenaient enfermés, portes closes, « propter metum Iudaeorum », qui fut aussi — nul n'en a jamais douté — le théâtre de la descente du Saint-Esprit, ne peut guère se concevoir que dans une maison amie (4).

Dans un livre tout récent, le R. P. Jérôme Golubovich, qui s'est fait connaître par beaucoup de publications importantes et par de sérieuses recherches historiques, a cru devoir s'inscrire en faux contre les Professeurs de l'Ecole Biblique de Saint-Etienne à Jérusalem. C'est une brochure de plus de cent cinquante pages qu'il consacre à la question du Cénacle (5). Mais force nous est de dire que, malgré son ampleur — et peut-être, en partie du moins, à cause de cette ampleur même — la discussion ne tourne pas à l'avantage du contradicteur. Il est dangereux, en matière de topographie historique palestinienne, de s'en prendre à des hommes comme les Pères Vincent et Abel !

Pour appuyer sa thèse, le R. P. Golubovich apporte un certain nombre de textes du IV^e^ siècle. Mais la plupart — déjà connus d'ailleurs — sont en dehors de la question précise qui nous occupe, ou

---

mémoraisons, notamment celle de la Cène; de même plus tard, dans «la période franciscaine », le Cénacle étant « redevenu petit », la messe du jeudi-saint fut transférée au Saint-Sépulcre. — Mais puisque, au temps d'Ethérie, la commémoraison de la Pentecôte était célébrée sans difficulté par le pleuple entier *(omnis populus ad unum)* dans la nouvelle église de Sion (qui était certainement construite), puisqu'on y faisait aussi la commémoraison des apparitions de Jésus au jour de Pâques et au dimanche suivant, quelle raison de commodité pouvait empêcher d'y faire celle de la Cène si vraiment le souvenir du mystère était localisé en cet endroit ?

(3) Voir H. Vincent et F. M. Abel, *Jérusalem*, t. II, fasc. 3, Paris, 1922, p. 440-448 ; 452-453.

(4) Ceci est confirmé par les anciennes versions latines, qui ont été embarrassées pour traduire le mot ἀνάγαιον et l'ont rendu de façons diverses : *locum medianum*, *pede plano locum*, et même *subterraneum* (v. *ibid.*, p. 444, n. 1). Toutes expressions qui ne peuvent s'appliquer à l'ὑπερῷον de la Pentecôte et montrent que, pour le traducteur, c'étaient deux locaux différents.

(5) P. Girolamo Golubovich, O. F. M., *Il Santo Cenacolo, sua autenticità e sue divine prerogative.* Studio storico-critico, con prefazione del P. Alfonso M. a Paiotti, direttore della « Pia Unione Eucaristica per il riscatto del S. Cenacolo ». Firenze, 1938, XV-156 p.

de sens douteux, ou d'authenticité contestable. Le premier à présenter une affirmation nette est celui de la *Didascalie* syriaque d'Addaï ; mais on peut lui objecter qu'il n'émane pas directement de Jérusalem, et le P. Abel, qui le cite, ne s'en émeut pas.

Sur un point, son contradicteur apporte du nouveau. Il fait grand cas d'un « Rituel des Arméniens », qu'il date sans hésiter de 464-468, et qui en effet, pour le jeudi saint, aux cérémonies déjà connues du Calvaire et du jardin des Oliviers, en ajoute une à Sion. Le P. Golubovich reproche assez vivement au P. Abel d'avoir ignoré, ou plutôt méconnu ce texte (6) ; mais lui-même ne le connaît que de seconde main et le cite mal (7). S'il avait lu l'éditeur du document, Conybeare, il aurait vu que celui-ci ne propose la date, fondée sur un raisonnement plutôt fragile et sur un synchronisme ingénieux de l'année vague arménienne avec l'année julienne, que de façon dubitative : « that is not an impossible date », — ce qui n'est pas beaucoup dire, — et qu'il ajoute aussitôt une objection (Conybeare, *Rit. Arm.*, p. 511). D'ailleurs, dans la deuxième moitié du V^e^ siècle, un témoignage de ce genre n'a plus qu'un intérêt secondaire ; car nous reconnaissons volontiers que l'identification des deux salles n'a pas tardé beaucoup à se faire dans l'esprit des fidèles : phénomène dû en partie au fait que, dans les versions syriaque et arménienne aussi bien que dans la vulgate latine, elles étaient désignées par un terme identique (8).

Il n'y a donc pas lieu de nous arrêter aux témoignages plus récents que personne ne songe à contester.

Mais il est permis d'ajouter que les raisons opposées par le P. Golubovich aux arguments de ses adversaires ne sont guère solides.

Contre la preuve que l'on tire du silence d'Ethérie, il essaie de deux échappatoires en sens contraires (p. 67). Il cherche et il trouve les raisons pour lesquelles l'Eglise de Jérusalem aurait « transféré » de Sion au Calvaire la commémoraison de l'institution de l'Eucharistie ; — mais pour qu'on pût parler de transfert, il faudrait avoir au moins un indice qu'auparavant la cérémonie s'est faite à Sion. Aussitôt après, nous voyons alléguer et simplement affirmer une lacune dans le texte d'Ethérie. Cette raison, si elle était vraie, dispenserait de la première et même la détruirait. Malheureusement, c'est là une pure hypothèse que rien ne vient appuyer.

---

(6) « Non possiamo comprendere come e perche il R. P. Abel abbia trascurato, non ignorato, questa preziosa fonte del V secolo » (*Il Cenacolo*, p. 75).

(7) Il parle constamment du *Rituale Armenorum* édité par Conybeare en 1905. Mais le texte qu'il invoque n'est pas tiré du document publié par Conybeare sous ce nom. Il est emprunté à un ancien lectionnaire (« old Lectionary ») donné par l'éditeur en appendice. La confusion s'explique par la note suivante du P. Golubovich (p. 72, n. 3) : « Ci serviamo dei brani raccolti dal P. Baldi nel suo *Enchiridion* ».

(8) Noter que les plus anciens témoins de l'identification sont justement un texte syriaque et un texte arménien.

Ailleurs, la réponse est plus oratoire que solide. Répondre aux Pères Vincent et Abel, qui estiment que « suivant l'opinion des anciens commentateurs, ce cénacle (de la Cène) a les apparences d'« un lieu de circonstance, choisi pour une fois, dont le rôle est terminé par là-même », répondre par des exclamations comme celles-ci : « Ainsi donc, finie la Cène, adieu cher et saint Cénacle ! De toi il ne restera plus trace aucune ! ! » (p. 98), c'est un appel au sentiment, ce n'est pas un argument.

Il y a des façons d'argumenter dont nous devons avouer que nous ne percevons pas la force. Plusieurs fois nous voyons citer des passages en imprimant certains mots en italiques ou en capitales, et en les accompagnant de « sic », comme pour signaler des bévues, voire des énormités. C'est ainsi, par exemple, que sont citées (p. 103) les phrases suivantes du P. Abel : « Personne n'ignore que saint Luc s'est servi de deux termes *différents* (sic) pour désigner le *Cénacle* et la *Salle Haute*, bien qu'il soit assez vraisemblable que la dernière cène ait eu lieu dans une pièce analogue à celle où les Apôtres fixèrent leur séjour. Que ces derniers même aient, sous l'influence d'un sentiment de dévotion, réussi par des moyens dont la nature nous échappe à *acquérir* (sic !) le Cénacle du jeudi saint pour en faire le centre de leurs réunions à partir de la Passion, *c'est là une hypothèse qui peut être avancée sans témérité*, mais non une conclusion issue des données du Nouveau Testament ». Est-ce que, par hasard, ἀνάγαιον et ὑπερῷον ne seraient pas des mots différents ? Et qu'y a-t-il de désobligeant ou de monstrueux dans l'hypothèse envisagée ensuite, entre plusieurs autres, par le P. Abel ?

Un autre auteur est pris à partie dans un long chapitre (p. 118-154). S'il semble, à ce qu'on nous dit, avoir manqué de sérénité dans la discussion, il faut reconnaître qu'il est payé de la même monnaie : « Halte là, illustre argumentateur ! Vous touchez à l'Evangile, vous lui faites dire ce qu'il ne dit pas, vous le défigurez, vous le faussez... » (p. 127). Tout cela parce que le malheureux a osé écrire que la Cénacle (de la Cène) le Maître l'a demandé « *in prestito* ». — Mais quel autre sens peut-on bien donner aux paroles de l'Evangile ?

En somme, après ce livre, la question du Cénacle demeure entière. L'ouvrage, du reste, par son titre même et par sa préface, apparaît comme un livre de circonstance. Echo des légitimes espérances que la Custodie de Terre Sainte a récemment conçues de se voir restituer le Cénacle, il a mille fois raison de revendiquer pour les chrétiens un sanctuaire qui leur a été enlevé par la force à une date relativement proche de nous, et qui rappelle pour eux de si émouvants souvenirs. Mais il est inutile, pour en grandir à tout prix la valeur, de chercher à faire dire à l'histoire plus qu'elle ne saurait nous dire.

Rome. G. DE JERPHANION, S. I.

LES SARCOPHAGES CHRÉTIENS ANTIQUES

Mgr Jos. Wilpert est devenu aujourd'hui pour ainsi dire le spécialiste attitré des grands recueils monumentaux de l'archéologie chrétienne ancienne. Peu d'hommes pourront se flatter, au terme de leur carrière, d'avoir autant rassemblé et aussi richement publié. En 1903, deux gros in-folios donnaient l'édition des peintures des catacombes romaines (1). En 1917, en pleine guerre, la maison Herder de Fribourg imprimait les quatre énormes in-folio, deux de texte et deux de planches, du recueil des mosaïques et des peintures chrétiennes, anciennes et médiévales, des édifices sacrés d'Italie (2). L'illustration polychrome de l'une et l'autre de ces publications constituait un chef d'œuvre de technique. D'aucuns jugèrent même la reproduction trop idéalisée. Voilà, enfin, que vient de s'achever, en 1936, sous les auspices du Pontificio Istituto di archeologia cristiana à Rome, sa dernière publication, sur les sarcophages chrétiens antiques (3). Conçue d'une manière aussi grandiose et dans le même esprit que les œuvres précédentes, elle compte également deux volumes de texte et deux de planches, auquels s'ajoute un volume de supplément. Pour les sarcophages il n'y avait aucune raison d'utiliser la polychromie. A une exception près, elle est absente du recueil. Ainsi s'achève le cycle prestigieux des monuments chrétiens anciens que Mgr Wilpert avait rêvé et entrepris de porter à la connaissance du public érudit.

Plus d'un de nos lecteurs sera heureux, sans doute, d'être introduit dans cette « province » si spéciale et à première vue un peu étrange, de l'art funéraire chrétien antique. Car c'en est une à bien des égards: tout d'abord, par la délimitation très nette du champ de recherches, qui n'embrasse qu'une catégorie bien caractérisée de monuments ; ensuite par la richesse de documentation, qui englobe des centaines de témoins encore conservés en excellent état, sans compter tous ceux qui ne subsistent plus que mutilés ou à l'état plus ou moins fragmentaire ; puis encore, par la particularité des thèmes plastiques et religieux figurés sur ces monuments, scènes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament, apparentés à ceux des catacombes ; enfin par la méthode propre à suivre dans l'interprétation artistique et religieuse de ces représentations funéraires, dont le sens peut parfois paraître à première vue décevant et reste aujourd'hui encore très discuté.

Mgr Wilpert n'a reculé devant aucun des problèmes, devant au-

---

(1) Wilpert, Giuseppe. *Le pitture delle catacombe romane.* Rome, 1903. Un volume de texte et un de planches.

(2) Wilpert, Giuseppe, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert.* Fribourg en Brisgau, 1917. Deux volumes de texte et deux de planches, plus un supplément.

(3) Wilpert, Giuseppe. *I sarcofagi cristiani antichi.* Rome, Pont. Istit. di Archeol. cristiana, 1929-1936. In-fol., deux volumes de texte et deux volumes de planches, plus un supplément. 49 × 36 cm., LIII-458 et 22*p. Prix : 4.200 lires.

cune des difficultés de son sujet. Il lui a fallu dresser le relevé des monuments, au besoin les identifier comme chrétiens, les reconstituer ou discerner en eux les parties authentiques des restaurations; il lui a fallu aussi les photographier pour en former les magnifiques albums de planches qui accompagnent son étude, enfin les classer selon des types bien déterminés et en esquisser l'histoire.

Son effort a porté principalement sur ce dernier point. L'ouvrage se présente essentiellement sous la forme d'un exposé des différents types de représentations groupés selon l'ordre chronologique et étudiés selon leur évolution interne. Cet exposé est continuellement basé sur l'examen des sarcophages eux-mêmes et de leurs particularités. Une courte introduction rejetée en tête du second volume de texte (4) a condensé ce qu'il y avait de plus intéressant à dire sur l'histoire en général, des sarcophages. Elle rendra service par les multiples et intéressants détails précis qu'elle contient.

Rien de mieux pour illustrer l'effort du vaillant archéologue, et son mérite aussi, que d'attirer l'attention sur les difficultés les plus saillantes rencontrées et vaincues par lui. La méthode de travail suivie par lui et les résultats qu'il en a recueillis en seront d'autant plus vigoureusement mis en relief.

La première préoccupation devait être de dresser le catalogue le plus complet possible des sarcophages chrétiens anciens. De toutes les villes qui en contiennent la plus riche est sans contredit celle de Rome, et, dans celle-ci, le Musée du Latran constitue le centre le plus remarquable. C'est dans ce musée avant tout que se sont accumulées les pièces découvertes au cours des fouilles exécutées dans les diverses églises et catacombes romaines. Mais il existe encore, et à Rome même, d'autres collections intéressantes (Musées du Capitole, des Thermes, du Campo Santo teutonique, etc.). Un groupe important est constitué par les sarcophages gaulois, nombreux surtout dans le sud de la France, et dont beaucoup sont rassemblés au musée lapidaire d'Arles (5). Il s'en trouve aussi, quoique en nombre moins considérable, dans les villes italiennes, espagnoles et africaines (Tunisie et Algérie). Ailleurs les sarcophages conservés sont rares et, en général, d'intérêt secondaire (6).

Sans oser prétendre avoir tout relevé, surtout en ce qui concerne les fragments, l'auteur peut se flatter d'avoir mis à la base de son étude et de sa publication, la documentation la plus riche qui ait

---

(4) P. 1*-22* : *Introduzione generale.*

(5) Ces sarcophages gaulois, copiés sur les modèles romains, possèdent souvent, sur ceux de Rome, le grand avantage de n'avoir subi aucune restauration. Certains manifestent aussi des particularités qu'on n'a pas, jusqu'ici du moins, rencontrées chez les romains. De là l'importance du groupe.

(6) L'Orient en particulier est spécialement pauvre en sarcophages. On pourra constater le fait par la liste géographique des endroits qui possèdent aujourd'hui des sarcophages et qui est adjointe au supplément, p. 63-72.

été rassemblée à ce jour, et d'où rien de vraiment important n'a été exclu (7).

Si les sarcophages chrétiens se laissent, en général, fort bien distinguer des sarcophages païens par le sujet traité, la coïncidence des thèmes chrétiens et païens peut parfois, rarement d'ailleurs, rendre certains discernements malaisés. Seule une connaissance très approfondie des nuances propres à chacun des thèmes peut amener une décision sûre. Mgr Wilpert signale lui-même (8) l'exemple du sarcophage de Sainte-Marie du Zit conservé au Musée du Bardo à Tunis, qui reproduit le thème païen des trois grâces et des quatre saisons, et où la représentation de l'hiver pourrait paraître à des archéologues moins versés dans la science des sarcophages une représentation du Bon Pasteur. C'est le cas aussi de la scène du baptême de l'eunuque par le diacre Philippe (9). C'est le cas encore de la représentation du repas funéraire qu'on retrouve à la fois sur les sarcophages chrétiens et les sarcophages païens (10).

La connaissance approfondie des thèmes représentés sur les sarcophages est tout aussi nécessaire à qui veut entreprendre la reconstitution ou la restauration d'un sarcophage.

La *reconstitution* d'un sarcophage peut ne passer que pour un simple jeu de patience aussi longtemps que les fragments conservés sont contigus et s'emboitent les uns dans les autres. Dans le cas contraire, par contre, elle s'avère travail laborieux et délicat. Il faut alors déterminer en premier lieu, autant que le permet l'état des fragments, la signification générale du sujet représenté, puis, par la comparaison avec les sarcophages intégralement conservés, leur position respective.

Le procédé n'est possible que parce que les sarcophages se classent presque toujours en catégories à thèmes et à disposition de thèmes stéréotypés. Mgr Wilpert donne un exemple caractéristique du procédé dans le supplément à son ouvrage (11) à propos du sarcophage de Saint-Guilhem-Le-Désert en Aquitaine. Grâce aux reproduc-

---

(7) Le volume du Supplemento donne une série de sarcophages ou de fragments non mentionnés dans les deux premiers. Il contient surtout des pièces découvertes durant la parution de l'ouvrage, surtout à Rome (fouilles à Saint-Sébastien et au cimetière de Prétextat). Quelques-unes des pièces décrites ici sont de première importance, comme celle où est représentée la personnification de l'Eglise romaine (sarcophage de Tebessa).

(8) Cfr Texte, vol. I, p. VIII.

(9) Cfr Texte, vol. I, p. 25. La découverte du thème du baptême de l'eunuque de la reine Candace par le diacre Philippe est récente (1921) ; elle est due à Mgr Wilpert. Ce thème est fort apparenté avec le thème païen du voyage en l'autre monde, représenté lui aussi sur les couvercles des sarcophages et de gauche à droite. Il semble bien d'ailleurs que les artistes chrétiens se soient partiellement inspirés du thème païen.

(10) Sur toute cette question cfr Texte, vol. II, ch. VI, p. 340-347.

(11) *Supplemento*, p. 26-32.

tions photographiques exécutées aux différents stades de la reconstitution, le lecteur peut sans peine suivre le processus de l'opération. Il est clair que, si la localisation des fragments dont on connaît le thème peut se faire avec la plus grande vraisemblance, celle des fragments à thème non identifié reste impossible.

C'est une difficulté analogue que rencontre la *restauration* des sarcophages. Pas plus que la reconstitution, la restauration ne peut être confiée à un débutant ou à un profane. Le goût ou le talent artistique ne peuvent chez le restaurateur remplacer la science très exacte et approfondie des types, des attitudes, de la disposition locale des différents thèmes, etc. C'est pour avoir méconnu ces principes, cependant élémentaires, que bien des restaurations, même habiles du point de vue technique, se sont révélées aussi fantaisistes que mal inspirées, non sans avoir, entretemps, souvent induit en erreur les érudits moins avertis, qui s'étaient fiés à l'exactitude de la retouche ou... ne l'avaient pas constatée (12).

Comme en de multiples autres domaines, la photographie a rendu d'éminents services à la science des sarcophages en permettant la confection d'albums, et par ce moyen, la perpétuelle et facile comparaison des monuments. Le procédé ancien de reproduction par le moyen de la gravure, a aujourd'hui disparu, Dieu merci. L'auteur, à la fin de son Introduction générale, et ailleurs encore (13), a consacré quelques pages à montrer, exemples à l'appui, à quelles déviations dans la reproduction le procédé de la gravure a donné parfois naissance même dans les recueils les plus connus comme ceux de Bosio (14). Le procédé photographique a fait disparaître bien des inconvénients de la gravure (15). Toutefois, malgré le perfectionnement qu'il apporte, il reste encore entaché de certains défauts assez graves. Le relief des figures provoque des jeux d'ombres, les conditions locales dans lesquelles se trouvent les sarcophages ne permettent pas toujours des prises de vue très nettes, au moins de telle ou telle partie du sarcophage (16). A cela s'ajoute encore que la photographie, comme telle, n'enregistre pas la différence entre ce qui est authentique, original

---

(12) Mgr. Wilpert a tenu compte de cet élément important pour l'étude des sarcophages en entourant, sur les planches de l'album, d'un liséré blanc les parties restaurées de la décoration des sarcophages.

(13) Texte, vol. II, p. 19*-21* : Come furono copieti i sarcofagi.

(14) Tel est le cas d'une défunte figurée en orante au milieu des douze Apôtres, et devenue sous le burin du graveur « un petit vieux barbu à la tête couverte ». (*ibid.* p. 20*).

(15) Il faut cependant noter que de nombreuses gravures des anciens recueils restent pour nous, malgré leurs imperfections, les uniques témoins de sarcophages aujourd'hui disparus.

(16) Tel est le cas des sarcophages de Saint-Celse à Milan, de Saint-Trophime à Arles et surtout du monumental sarcophage de Saint-Ambroise à Milan. Ce dernier supporte l'ambon et est emprisonné derrière un grillage et des grosses colonnes. Cfr Texte, vol. II, *Prefazione.*

et les restaurations. Mgr Wilpert a fait lui-même l'expérience de ces risques en plus d'une occasion. Pour y obvier, il fixa à Rome même, dès 1919, son centre de travail, et entreprit différents voyages, en France, en Espagne et en Afrique. Ses observations et conclusions portées préalablement en fonction des photographies se sont trouvées, de cette façon, contrôlées, parfois redressées, complétées, par la vérification faite sur les monuments eux-mêmes. Elles en ont acquis un surcroît d'autorité qui doit être signalé.

C'est avec un intérêt d'autant plus vif que l'on suivra l'auteur dans la partie principale de son ouvrage, constituée par l'exposé des types et cycles de représentation des sarcophages, classés et décrits selon leur date d'apparition. Il ne peut être ici question, évidemment, de reprendre tout au long cet exposé, si grande est la variété des thèmes décrits et si minutieuse la description. Le classement conserve d'ailleurs aussi quelque chose de factice ne fût-ce déjà que pour cette simple raison qu'un seul sarcophage comprend presque toujours plusieurs sujets distincts (17). Mgr Wilpert, tout en tenant compte de la chronologie des types et des cycles, a cru pouvoir grouper les monuments en fonction de certaines idées plus générales.

Les plus anciennes représentations, selon lui, gravitent autour de l'idée contenue dans Matth. XXVIII, 28 : Ite docete omnes gentes baptizantes eos... Ce verset contient, condensée en une phrase lapidaire, la triple idée : de la catéchèse-baptismale-ecclésiastique (18). Le premier témoin qu'on relève dans l'histoire des sarcophages chrétiens se place vers le milieu du deuxième siècle (sarcophage de la Via Salaria ; description et commentaire, p. 4-7). La scène représente l'enseignement de la doctrine chrétienne donné par un philosophe à une catéchumène. Mgr Wilpert attire l'attention sur deux formes que la représentation de la catéchèse a prises, au cours de son évolution. Tantôt le docteur est représenté dans le geste de la « praelectio » c'est-à-dire tenant, déroulé entre ses mains, le rouleau qu'il lit aux auditeurs avant de l'expliquer, tantôt, et ce sont là les représentations les plus tardives et les moins nombreuses, dans l'attitude de l'explication elle-même, qui suit la praelectio. Un autre type de catéchèse est représenté par la scène du diacre Philippe et de l'eunuque de la reine Candace (19). A l'enseignement chrétien s'opposent les enseignements païen ou gnostique. De ceux-ci il faut se garder. Quelques sarcophages rappellent cette obligation par une réplique christianisée du mythe païen d'Ulysse et des sirènes. Mgr Wilpert rapporte, à ce sujet, un texte curieux de saint Hippolyte de Rome où la même comparaison est développée (20). Enfin le terme normal de la catéchèse et la

(17) Certains sarcophages comptent jusqu'à une vingtaine de scènes.

(18) Ce triple sujet forme la matière du premier livre. Texte, vol. I, p. 3-60.

(19) Sur ce thème cfr Texte, vol. I, p. 25-31, et *supra*, note 9.

(20) Texte, vol. I, p. 14-16. Cfr aussi Supplément, p. 5-7, où Mgr Wilpert corrige légèrement son jugement antérieur. Le thème est resté en soi thème païen mais a été christianisé par l'usage qui en a

garantie du salut est le baptême. Il est donc aussi tout naturel que la scène du baptême ait figuré très tôt dans le répertoire. Elle est représentée soit sous forme symbolique, soit sous une forme réelle. Les symboles sont ceux du pêcheur (pêcheur à l'hameçon : deux exemples du IIe siècle et dix du IIIe ; pêcheur au filet : beaucoup plus rare) ou des cerfs se désaltérant à la source (cfr *Ps.* XLI, 2). En ce qui concerne la représentation d'un baptême réel, on ne rencontre qu'un seul exemple sûr et un probable de baptême de catéchumène. C'est presque toujours la scène du baptême du Christ qui a inspiré les artistes (21).

En même temps que se développaient les scènes de la catéchèse baptismale, se formaient également, et probablement en réaction contre les mouvements gnostique et montaniste, négateurs de l'autorité de l'Eglise, les thèmes où s'affirmaient la conjonction étroite entre l'enseignement de Jésus et celui de l'Eglise, représentée par les Apôtres. Ce sont ceux de la « missio Apostolorum » et de Jésus docteur des Apôtres. La plus grande différence entre les deux types est que la *missio Apostolorum* comporte la représentation d'une montagne sur laquelle se tient Jésus (cfr Matth., XXVIII, 16 : Undecim autem discipuli abierunt in Galilaeam, *in montem* ubi constituerat eis Jesus), tandis que ce détail est absent de l'autre type (22).

Un second cycle de figures est constitué par les représentations du Bon Pasteur, portant la brebis sur les épaules. Cette composition, l'une des plus populaires qui soient, remonte également vers le milieu du IIe siècle ; on la rencontre ainsi que l'orante, en plus de la scène de l'enseignement de la doctrine, sur le sarcophage de la Via Salaria, déjà mentionné plus haut. Les exemples en sont très nombreux. L'auteur a consacré à leur examen et leur classification tout son livre deuxième (23). Ses recherches dépassent en ce point le cadre étroit de son étude sur les sarcophages chrétiens et s'étendent à l'histoire du type dans la statuaire et les compositions pastorales païennes. Mgr Wilpert nie énergiquement l'existence d'une influence païenne sur le devenir du type chrétien du Bon Pasteur portant la brebis sur ses épaules, type qui a ses particularités bien spécifiées (24). D'ailleurs les artistes chrétiens, en possession des paraboles si émouvantes de l'Evangile (25), auraient vraiment fait preuve de peu d'imagination créatrice, en alimentant leur inspiration artistique aux thèmes païens. Parmi les observations de Mgr Wilpert sur le sujet, on signalera les deux types de Bon Pasteur, imberbe et barbu. La présence des deux types sur un même sarcophage doit faire admettre qu'il s'agit de deux

---

été fait. Ces sarcophages, découverts dans des cimetières chrétiens, ont servi à l'inhumation de défunts chrétiens. Dès lors la scène d'Ulysse et des sirènes a été expliquée dans un sens chrétien, tout comme le faisait saint Hippolyte.

(21) Texte, vol. I, p. 16-24.
(22) Texte, vol. I, p. 32-60.
(23) Texte, vol. I, p. 63-100.
(24) Texte, vol. I, p. 64-68.
(25) Matth., XVIII, 12-14 ; Luc, XV, 3-7 ; Joh., X, 1-16.

personnages distincts plutôt que d'un seul représenté de deux manières. L'un est le Christ lui-même (type imberbe), l'autre, saint Pierre, pasteur auquel le Christ a confié les âmes et son Eglise (26).

L'apôtre saint Pierre fournit la matière à un troisième livre (27). Ce personnage figure très tôt aussi parmi les représentations des sarcophages. On possède un sarcophage gaulois postérieur de quelques dizaines d'années au sarcophage de la Via Salaria et qui contient, outre la catéchèse, le Bon Pasteur et l'Orante, les deux types de saint Pierre pasteur et pêcheur. Ce sarcophage bien que de fabrication gauloise est toutefois certainement d'inspiration romaine (28).

Mgr Wilpert voit dans le cycle de saint Pierre la preuve des deux points essentiels de sa thèse sur les sarcophages chrétiens et même sur l'art chrétien en général, à savoir que leur origine doit se placer dans les milieux romains et que leur développement s'est produit sous l'influence et le contrôle des docteurs ecclésiastiques (29). Si cette théorie peut paraître trop arrêtée dans ses lignes et trop peu nuancée dans sa généralité, un fait est sûr, en tout cas : la rapide diffusion du cycle de saint Pierre dans tous les centres de fabrication de sarcophages, en quelque pays que ce soit, et la difficulté d'expliquer ce succès et la ressemblance des scènes autrement que par l'importation de modèles romains.

Le cycle de saint Pierre compte un nombre assez considérable d'épisodes bibliques : la source miraculeuse (saint Pierre, nouveau Moïse, frappant le rocher d'où jaillit l'eau, symbole du baptême) ; le baptême de Corneille ; première capture de saint Pierre par Hérode, qu'il faut soigneusement distinguer de la seconde à Rome, peu avant sa mort ; l'annonce de la triple négation ; saint Pierre pasteur, pêcheur ; saint Pierre et la chananéenne, etc. En plus de ces scènes fréquentes et anciennes, se rencontrent, à une époque plus tardive (IV^e^ siècle et siècles suivants), et en somme rarement, d'autres scènes encore : le lavement des pieds, Pierre sauvé des flots, résurrection de Tabitha, punition d'Ananie et de Saphire. Une place particulière est réservée à la « Traditio legis » et à la « Cathedra Petri ». Ici surtout s'affirme nettement l'idée de la primauté de l'Apôtre.

---

(26) Sur le type de saint Pierre pasteur cfr Texte, vol. I, p. 129-145. Il existe aussi un type de Christ portant la barbe. Il s'agit alors généralement de la représentation du Christ *après sa résurrection*. Ce sera le cas, par exemple, pour la « consignatio legis » à Pierre faite avant le départ pour le Ciel. Cfr Texte, vol. II, p. 359.

(27) Texte, vol. I, p. 107-194.

(28) Quant à l'Apôtre saint Paul, sa représentation n'apparaît que tardivement, elle est inconnue dans la période préconstantinienne. Les représentations de saint Paul comme sujet principal de scènes sont assez limitées et quant au nombre et surtout quant au sujet. Les deux principales sont la capture, et la décollation. Trois autres scènes sont données par des sarcophages gaulois : l'arrestation faite par un hébreu en présence de Thècle, l'apparition du Christ à Paul et la lapidation. Mais on n'en connaît qu'un seul exemple. Cfr Texte, vol. I, p. 107.

(29) Cfr surtout Texte, vol. II, p. 355.

Les représentations des sarcophages chrétiens sont encore très loin d'être épuisées par les différents cycles énumérés jusqu'à présent. Le deuxième volume de Mgr Wilpert est à peu près complètement consacré aux cycles qu'on pourrait appeler « testamentaires » soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, celui-ci pouvant être aussi intitulé le cycle christologique ([30]). Parmi les scènes de l'Ancien Testament, les groupes qui se rapportent au prophète Jonas, à Daniel dans la fosse aux lions, aux trois enfants dans la fournaise, comptent parmi les plus célèbres. On les rencontre d'ailleurs aussi dans les fresques des catacombes. Les sarcophages nous en ont conservé quantité d'autres encore : Noé et l'arche, Adam et Eve, Caïn et Abel, le sacrifice d'Abraham, les bénédictions des patriarches, Moïse, le passage de la mer Rouge, David et Goliath, Job,... pour ne nommer ici que les principales. Le cycle christologique du Nouveau Testament est plus riche encore. Outre les nombreuses scènes de l'enfance de Notre-Seigneur (adoration des pasteurs, des mages, massacre des innocents), la vie publique est très largement représentée. Ce sont avant tout les épisodes de miséricorde et de bonté, les guérisons et les résurrections de mort (surtout de Lazare). En ce qui concerne les scènes de la Passion on remarquera que la crucifixion est exclue, mais les autres épisodes des heures douloureuses ne manquent pas : l'agonie au jardin des olives, le baiser de Judas, Jésus devant Caïphe, et surtout devant Pilate, puis le couronnement d'épines et la montée du calvaire. Si la crucifixion reste exclue, la croix pourtant ne manque pas, mais la signification qu'elle prend n'est pas celle de la souffrance ; c'est celle du triomphe. La croix fait partie de la représentation de la résurrection. La scène réelle de celle-ci ne se rencontre pas. On remarquera d'ailleurs que les Evangiles n'apportent aucun détail concret sur le sujet. L'idée de la résurrection est aussi incluse dans les épisodes des apparitions soit aux saintes femmes soit aux apôtres. L'Ascension, très rarement représentée d'ailleurs, clôture le cycle christologique.

Les derniers chapitres de l'ouvrage étudient enfin un certain nombre de questions particulières qui n'ont pu trouver place dans l'un ou l'autre des cycles énumérés : le mode de représentation des défunts ; le repas funéraire dans les scènes sépulchrales païennes et chrétiennes ; enfin quelques cas curieux de sarcophages à tendance gnostique ou à sujet tiré des apocryphes, de la mythologie. Pour clore le tout une conclusion générale : « Origine e sviluppo dell'antica scultura sepolcrale cristiana di Roma », dont nous avons retracé ci-dessus les idées principales.

Si l'étude des sarcophages chrétiens antiques met en fort relief les croyances chrétiennes relatives à l'au-delà, et la force de l'espérance et de la confiance des fidèles dans le Père céleste et dans le Christ bons et miséricordieux, la variété et la multiplicité des représentations bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament semble bien marquer

(30) Cycle de l'Ancien Testament, Texte, vol. II, p. 197-276 ; cycle du Nouveau Testament, *ibid.*, p. 277-332.

aussi la place que les Livres saints ont occupée dans leur estime. En ce qui concerne l'Ancien Testament le fait est d'autant plus remarquable qu'il s'est trouvé à Rome et ailleurs, juste en ces temps (II[e] et III[e] siècles), des négateurs non seulement de la bonté du Dieu de l'Ancien Testament, mais encore de la valeur religieuse de l'Ancien Testament lui-même. Le fait que la personne de saint Pierre est mise en relief mérite aussi attention. Il serait difficile de nier l'étendue de l'influence romaine sur le développement de l'art funéraire chrétien ([31]), encore que l'on puisse expliquer autrement que par une origine strictement romaine la présence du type de Pierre sur d'aussi nombreux sarcophages. Pierre ayant été constitué par Notre-Seigneur le détenteur du pouvoir des clefs, ici-bas et pour l'au-delà (Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in coelo ; Matth., XVI), il est assez naturel que les fidèles se soient tournés vers lui au moment si douloureux de la séparation des leurs, non pas précisément en tant que Pierre était l'évêque de Rome, et le pasteur suprême de l'Eglise, mais en temps que dépositaire du pouvoir des clefs. On saisit la nuance.

L'on pourrait faire à l'auteur d'autres objections au sujet de la classification des thèmes, et surtout de l'interprétation d'un certain nombre d'entre eux. Divers éléments du premier cycle, par exemple (celui de la catéchèse clôturée par le baptême), nous paraissent y avoir été insérés d'une manière forcée et factice. Ainsi la scène évangélique du baptême de Jésus nous paraît difficilement s'y rattacher. Nous la maintiendrions beaucoup plus volontiers parmi les scènes du cycle néo-testamentaire et christologique où sa place se fixe fort naturellement entre les représentations de l'enfance et celles de la vie publique. Il nous paraît anormal de symboliser ou même simplement de rappeler le baptême des catéchumènes par celui de Jésus. Au reste tout ce chapitre II du livre I (p. 16-24) : « Rappresentazioni del battesimo » soulève de nombreuses objections. Ce que l'auteur nous donne comme représentations symboliques du baptême, à savoir le pêcheur, soit à l'hameçon soit au filet, les cerfs se désaltérant, ne nous paraît pas s'appliquer à proprement parler au baptême mais à la vie chrétienne comme telle. Le symbolisme de l'eau dans la pensée chrétienne est loin de ne recouvrir que l'idée de baptême. Il ne faut pas oublier non plus qu'il s'est produit dans l'art chrétien antique et à partir surtout du IV[e] siècle une évolution indéniable dans le sens symbolique. Le texte de saint Matthieu, V, 18 et suiv. : « Venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum », ne contient de soi aucune allusion au baptême mais à l'action apostolique. Le texte de Tertullien (*De bapt.*, 1 ; Migne, *PL*, I, 1198 suiv.) : « Nos pisciculi secundum Ichtyn nostrum Iesum in aqua nascimur » fait allusion sans aucun doute au baptême, mais cette expression n'a rien à voir avec une scène de pêche. Les deux types, du pêcheur à l'hameçon ou au

(31) Elle nous paraît nettement établie, pour l'Occident du moins, par la similitude parfois flagrante des types conservés à Rome et dans les provinces.

filet, ne font, de soi, qu'interpréter les versets évangéliques : Matth., V, 18 suiv., précité, et Matth., XIII, 47 suiv. : « Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare... », passages qui ne contiennent certainement aucune allusion, du moins directe, au baptême. — Les cerfs se désaltérant, aux quatre fleuves (p. 18-20), thème initialement emprunté aux quatre fleuves du Paradis (Genèse, II, 10-14), ne nous paraissent pas davantage avoir, *de soi,* la signification baptismale. Rien, en tout cas, ne le prouve, pas plus qu'il n'est prouvé, en d'autres scènes (p. 32, 189), que les quatre fleuves symbolisent les quatre évangélistes. Le texte de saint Paulin de Nole « Evangelistae viva Christi flumina » (*Epist.,* 31, 10 ; Migne, *PL,* LXI, 336) est le seul texte qu'on puisse apporter en faveur de cette thèse qui est loin d'être admise par tous les critiques. Et saint Paulin de Nole a vécu à une époque où la symbolique était en honneur (Cfr Ernst Schlee, *Die Ikonographie der Paradiesflüsse,* Leipzig, 1937, p. 48-50). Ces observations et mises en garde devraient se répéter, mutatis mutandis, en de nombreux endroits de l'ouvrage. C'est que Mgr Wilpert s'adonne avec une complaisance évidente à l'interprétation symbolique, strictement ecclésiastique et sacramentaire, qu'il nous paraît difficile de tenir pour démontrée dans ce qu'elle a de systématique et d'exclusif. La question de l'interprétation des scènes funéraires chrétiennes n'a pas encore été jusqu'ici résolue d'une manière pleinement satisfaisante et les dernières monographies consacrées soit au sujet proprement dit soit aux motifs secondaires d'ornementation ([32]) n'ont fait que montrer l'évolution profonde subie par l'art chrétien au cours des siècles, surtout à partir de Constantin, et les dangers des solutions unilatérales. Le problème est donc des plus complexes. Nous aurions aimé voir l'ouvrage de Mgr Wilpert refléter davantage ces préoccupations et en faire part au lecteur.

Si l'ouvrage de Mgr Wilpert est sujet, de ce fait, à des réserves, que cela ne fasse pas oublier les services qu'il rend et dont nous avons déjà entretenu le lecteur : il met à notre disposition le matériel d'étude le plus complet possible sur les sarcophages, par le moyen le plus perfectionné que nous ayons aujourd'hui, la photographie ([33]).

---

(32) Depuis quelques années une littérature étendue a paru sur toutes ces questions. Mgr Wilpert nous fait l'impression, non pas de l'ignorer, car nul doute qu'il la connaisse, mais de l'écarter systématiquement et comme d'autorité. Il n'entre pas dans notre sujet de donner ici une bibliographie étendue. On la trouvera dans des ouvrages récents comme ceux de E. Schlee, *Die Ikonographie der Paradiesflüsse* (*Studien über christliche Denkmäler,* n. 24), Leipzig, 1937; ou encore W. Elliger, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst* (*Studien über christliche Denkmäler,* n. 23), Leipzig, 1934 ; H. Lother, *Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst,* Tubingue, 1931, etc., etc.

(33) Nous ne pouvons oublier, à ce sujet, de mentionner les services rendus par le Pontificio Istituto di archeologia cristiana, qui a pris sur lui la charge de l'édition de cette collection incomparable. Elle figurera avec honneur dans la série, si imposante déjà, de ses publications.

De plus l'auteur a « vu » les sarcophages ; il s'est rendu compte des restaurations, souvent fâcheuses, qu'ils ont subies, il a pris soin de nous en avertir ; son expérience, extrêmement riche, de critique a distingué en de nombreux cas des détails quasi imperceptibles qu'un regard moins averti aurait négligés, mais qui permettent de déterminer avec précision le sujet de la représentation. Enfin son livre est un vrai répertoire aux matières clairement ordonnées. La science de l'art funéraire chrétien antique doit à Mgr Wilpert un nombre extrêmement considérable d'observations, de suggestions, et aussi de conclusions aujourd'hui solidement établies. C'est tout cela que son livre, fruit d'un long contact avec les choses, nous expose ou nous rappelle, c'est tout cela aussi qui nous lui fait adresser aujourd'hui nos plus chaleureux remerciements (34).

Ch. MARTIN, S. I.

---

(34) On nous permettra d'exprimer encore quelques observations par lesquelles, répétons-le, nous ne voulons nullement amoindrir la valeur de l'ouvrage et le mérite de son auteur. Nous aurions tout d'abord aimé voir mentionner sous chaque figure, soit dans le texte soit dans l'album de planches, au moins l'indication de l'endroit : musée ou collection, dans lequel la pièce se trouve, et dans la mesure du possible, le sujet traité. La consultation de l'ouvrage, la comparaison des pièces, aujourd'hui très malaisée, aurait énormément gagné à ce petit perfectionnement. Pour donner un exemple assez caractéristique nous ne pouvons arriver à identifier la fig. 3 (p. 11) qu'en allant ouvrir un livre simplement cité en note ! La référence dans l'« Indice » (p. XV) nous apprend simplement qu'il s'agit dans cette fig. 3 d'un « particolare d'un sarcofago ». Ces indications restent trop dans le vague. — Autre regret : il existe bien un « Indice analitico » (p. 363-381). Tel qu'il se présente, il rendra incontestablement déjà de grands services et on ne peut que remercier ses auteurs, M. G. Rosa de Angelis et le prof. E. Josi, de l'avoir composé. Et pourtant, étant donné l'importance du recueil, le plus complet que nous possédions aujourd'hui, pourquoi n'avoir pas profité de cette occasion pour lui adjoindre un index du genre, par exemple, de ceux qui font le charme des publications de M. l'abbé Leroquais sur les Bréviaires ou les Pontificaux, où l'on peut être assuré de trouver, classé et ordonné, tout ce que la matière compte d'intéressant, bref un index *exhaustif*, ou presque. Nous avons parlé, par exemple, du thème des quatre fleuves du paradis terrestre. Ce thème, sans doute, est secondaire et simplement décoratif. Il est toutefois fréquent et suffisamment intéressant pour mériter une monographie étendue (cfr l'ouvrage de Schlee, mentionné plus haut, p. 474, note 32). Il aurait donc mérité une mention. Nous trouvons uniquement sur le sujet, dans l'index actuel, au mot *Agnello*, l'indication : sul monte coi quattro fiumi... On complèterait, sans doute, sa documentation en allant voir au mot : *Cervi* alla sorgente, simbolo battesimale, mais il faut déjà être versé dans la question pour songer à consulter ce mot.

L'IDÉE DE DOM GRÉA (1)

Le nom de Dom Gréa n'évoque pas sans doute des souvenirs très précis chez bon nombre de lecteurs. Ceux qui ne le connaissent que par ouï-dire assimilent son œuvre à un essai de vie religieuse et commune, à un mouvement de réforme et de perfection, qui, commencé dans le clergé pastoral, aboutit à un nouvel institut religieux. Ceux qui ont parcouru ses livres se souviennent d'un traité de l'Eglise qui n'eut pas grand succès, ou d'un opuscule sur « La Sainte Liturgie » qui ferait songer à un autre Dom Guéranger. Pour ceux-là-mêmes qui ont connu sa personne et son œuvre, il reste quelque chose d'étrange dans sa destinée : « Signum cui contradicitur ».

A le lire on dirait un « prophète du passé » qui voit dans sa contemplation des textes et des canons anciens la figure idéale de l'Eglise et qui, dans son ardente dévotion, faite d'admiration autant que de souvenirs historiques, cherche et trouve une synthèse qui ne peut rallier le grand nombre. A le voir agir, lutter, et « mourir racine », on dirait un « prophète de l'avenir » qu'il pressent dans les aspirations contemporaines et qu'il tente de réaliser selon la trempe de son esprit, de son cœur et de son tempérament vigoureux.

Chose certaine : il ne fut pas l'homme de son temps. Sa formation d'autodidacte à l'Ecole des Chartes comme à Rome, son regard fixe sur le passé — « une âme d'ancêtre, une âme du moyen-âge » — sa méconnaissance de l'évolution des congrégations romaines sous Pie X, le jetèrent dans une épreuve analogue à celle que subirent saint Alphonse de Liguori, saint Joseph Calasanz et tant d'autres fondateurs et fondatrices. Malgré la vénération dont il était entouré, malgré quarante années d'expériences, ses essais de réalisation intégrale de l'idéal entrevu ont été désavoués. Ce n'est pas sa règle primitive, c'est un contre-projet présenté par d'aucuns, refusé par lui, que Rome a accepté en l'évinçant du gouvernement de son institut. « Amen », a dit le saint, en se retirant dans la solitude et la prière, consolé par les sympathies de Dom Chautard, par les encouragements obstinés du Cardinal Sevin et plus encore peut-être par l'audience que ses idées trouvaient auprès du Cardinal Mercier.

Voilà vingt-deux ans qu'il est mort. Et jusqu'à ce jour nous n'avions pour toute biographie que la brochure du Chanoine Grévy. Ecrite en 1917 (Lyon, Rey), aussitôt après la mort du R^me^ Père, cette notice, d'un ton si juste et d'un témoin si fidèle, ne pouvait fixer pour l'avenir que les traits essentiels d'une œuvre et d'une destinée extraordinaires. C'est l'honneur de Mgr Vernet d'avoir remis en pleine lumière cette « figure puissante et complexe ». On peut le suivre avec confiance dans un récit où les faits extérieurs comme les pensées des cœurs sont rapportés avec fidélité, tact, relief et visible sympathie.

Il avait grand mérite à le faire : la tâche était difficile. Après trente ans, les événements sont encore très douloureux pour les per-

(1) Mgr F. Vernet. *Dom Gréa (1828-1917)*. Paris, Labergerie, 1938, 19 × 14 cm., 366 p., plusieurs planches. Prix : 24 frs.

sonnes. Loyalement d'ailleurs, malgré ses vingt-quatre pages de bibliographie, malgré sa compétence particulière dans les affaires ecclésiastiques du XIX^e^ siècle, le docte professeur de l'Université de Lyon nous avertit en sa préface que sa documentation n'est pas complète. Il se devait d'user avec discrétion des papiers de famille qui lui ont été confiés ; il n'a pas pu atteindre d'autres sources dont il pressent l'intérêt et la richesse, et ne prétend pas avoir fait, de tous points, œuvre complète et définitive.

Il n'en a pas moins composé un livre qui s'impose. Il a attiré les regards sur une grande figure religieuse du XIX^e^ siècle : c'est bien. Il fait penser et pousse à revoir de plus près l'œuvre écrite de Dom Gréa : c'est peut-être d'une importance plus immédiate. A qui voudra la mieux connaître, il n'est que de reprendre en mains le livre : « De l'Eglise et de sa divine constitution » (2). Tout le secret de Dom Gréa, toute son âme, toute son « *idée* » est dans ce « livre si substantiel, si synthétique, si pieux » (3). C'est aux théologiens et aux hommes d'Eglise de redécouvrir cette « mine inépuisable de richesses théologiques » dont la valeur a pour garants des juges aussi compétents et aussi différents que Mgr d'Hulst, le chanoine Didiot, le Cardinal Billot, le Cardinal Mercier. La vie écrite par Mgr Vernet rendra courage aux chercheurs. Ils ne reculeront pas devant les imperfections de la forme, (Mgr de Ségur qui eut en mains les épreuves disait que « la toilette du livre n'était pas faite »), les points discutables de la synthèse historique, le sens accommodatice de certains textes scripturaires ou patristiques. Sans esprit de système mais avec pénétration, ils iront droit à la thèse. Stupéfaits d'abord, ils s'habitueront à l'idée que le traité de l'Eglise doit être en continuité avec celui de la Trinité et que le point d'insertion, ce sont les missions divines.

La grande originalité de Dom Gréa, dans sa synthèse du dogme, est de replacer sur ces assises mystiques et sociales les fondements de toute la hiérarchie et de repenser ainsi le traité de la grâce sous son aspect social. Dans sa conception de la vie surnaturelle, il explique que pour remonter au sein du Père, nous sommes en gestation au sein d'une Mère, et que, pour reprendre son idée en la formule d'un théologien plus moderne, le R. P. Congar, « la Trinité et l'Eglise, c'est vraiment Dieu qui vient de Dieu et qui revient à Dieu, en ramenant avec soi, en soi, sa créature humaine ». C'est bien là la haute doctrine qui, au lieu de conclure à l'« inhabitation des Trois » part de là. N'est-ce pas l'enseignement scripturaire : « Apud vos manebit et in vobis erit... Sicut misit me Pater, ego mitto vos... Ut

---

(2) Ajoutons y son « testament spirituel » (conférence aux prieurs du 2 avril 1902), quelques feuillets et quelques chapitres de « La vie des clercs dans les siècles passés » par Dom Benoît, l'homme de sa droite, l'homme de son cœur, « religieux hors ligne mais tout d'une pièce », le disciple le plus intelligent et le plus compromettant parmi les ouvriers de la première heure.

(3) Nous entendons le mot « idée » dans son sens grec de « vision ».

et vos societatem habeatis nobiscum et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius, Iesu Christo... ». Ce sont les missions visibles et inséparables du Messie et du Saint-Esprit qui sont le gage et le signe des missions invisibles et inséparables et qui appellent grâces, vertus, dons du Saint-Esprit. La montée des âmes vers la contemplation mystique a poussé les théologiens à considérer ces missions avec toutes les richesses qui les accompagnent dans chaque chrétien. Mais Dom Gréa les suit d'abord dans leur épanouissement social sans aller, lui, jusqu'à l'adaptation individuelle.

Il lui est aisé alors, on le comprend, de rejoindre l'idée si paulinienne de l'Eglise « Sponsa Christi, adiutorium simile sibi » ou encore, si l'on veut, de la Cité-Epouse de l'Apocalypse. « Les opérations hiérarchiques imitent les formes et les manifestations de l'opération divine » et celle-ci ne se dégrade pas dans sa transmission terrestre. Le Christ associe partout l'humanité à son œuvre vivificatrice et il se l'associe dans une de ses lois constitutives, c'est-à-dire dans une élite qui, prise d'elle-même, rayonne dans une masse qu'elle attire sans s'en séparer. N'est-ce pas la grande idée du « clergé indigène » au sens le plus plein du mot, telle qu'elle se réalise depuis le temps des apôtres jusqu'à notre époque missionnaire et d'action catholique ?

A ce sujet, Mgr Vernet relève à propos la clairvoyance dont Dom Gréa faisait preuve dans un de ses opuscules de jeunesse : « *De re catholica apud Orientales instauranda memorialis libellus* ». « Pour remédier à la « langueur » des églises orientales, il indiquait... un premier remède, à savoir que l'Eglise romaine eût en Orient non seulement des missionnaires du rite latin mais aussi les missionnaires passant aux rites orientaux. Le second remède qu'il préconisait, c'était l'établissement dans les pays d'Orient d'un clergé indigène. Il exprimait le souhait que ce clergé fût hiérarchique et régulier... pour travailler avec plus de sûreté, de facilité, d'utilité à la propagande chrétienne » (p. 54). Il donnait encore les mêmes avis dans un entretien avec M. Delpech, le 30 juin 1903 : « Dans les pays de missions, on ne fait pas le principal, même quand les missions sont florissantes, si la vie hiérarchique ne s'organise pas avec les indigènes. Il y a entre la mission et une église constituée la différence d'une fleur parfois magnifique et mise dans un vase avec la fleur moins brillante peut-être mais enracinée... Il faut faire un clergé indigène régulier et hiérarchique mais pas avec la méthode sulpicienne car avant de faire un Monsieur de Saint-Sulpice, il faut commencer par faire un européen... Ne cherchez pas à faire des européens. C'est vous qui comme saint Paul devez vous faire chinois, japonais, « omnia omnibus ». Mangez comme eux du riz à l'huile de ricin ou des boulettes de farine comme les arabes, construisez des maisons comme les leurs. Est-ce que saint Paul, saint Denys ont cherché à implanter la civilisation romaine chez leurs peuples ? Saint Martin et d'autres sont plutôt devenus moines barbares que séculiers civilisés... Il paraît plus facile avec un nègre de faire un moine que d'en faire un séculier européen. Non, ne l'amenez pas en Europe votre nègre intelligent qui va y mourir poitrinaire. Gardez le trente

ans dans la vie monastique ou canoniale, dans la pratique des observances régulières et à l'abri de la vie commune. Et après cela, ordonnez le prêtre en le laissant religieux. Multipliez l'opération et vous aurez un vrai clergé ».

C'est par son humanité que le Christ sauve les hommes, sans doute mais c'est aussi par des hommes associés sans distinction de races et de classes pour leur propre salut. Le Christ-Chef en épousant notre humanité nous constitue tous ensemble dans l'ordre surnaturel restauré. A notre tour, nous constituons le Christ-Eglise faisant être et croître son corps mystique « ad aedificationem Dei ». Quelle dignité, quelle liberté, quel mystère que Dom Gréa contemple, dans toute son étendue, de l'Eglise triomphante dans la Trinité jusqu'à son plus humble embryon paroissial !

Car, cette fécondité parfaite et sans cesse renouvelée au cours des siècles se retrouve dans tout le développement de l'Eglise universelle en Eglises particulières. Et cela, suivant la même loi organique : les missions trinitaires, le Christ et son collège épiscopal, l'évêque et son presbyterium.

Mgr Vernet fait à juste titre de Dom Gréa le héraut de l'Eglise particulière dans les temps modernes. C'est, nous semble-t-il, sa vraie mission d'en avoir rappelé l'organisme et l'organisation. Dans le grand courant théologique qui magnifie l'Eglise universelle en son chef infaillible, il retrouve également la mystique de l'épiscopat dispersé. Il en souligne la valeur dans les beaux textes de saint Ignace d'Antioche. Dans tous ses écrits et dans toutes ses œuvres, il en développe longuement le définition adéquate, inscrite en lettres d'or dans une lettre de saint Cyprien : « Ecclesia est plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex adhaerens » (ep. 69. *PL* 4, 406) : un peuple appelé à la lumière de la foi et agrégé par le lien de la charité ; — un clergé pastoral préposé à ce peuple fidèle pour la louange divine et la sanctification des âmes en esprit et en vérité ; — et entre ce peuple déterminé et son clergé ordinaire, un lien de communion hiérarchique qui les enveloppe dans le cycle trinitaire des missions visibles et invisibles de l'ordre surnaturel. Cette définition patristique étale dans toute son importance la complexité circulaire qui va de la tête aux membres selon la loi de tout être vivant. Dom Gréa en était profondément convaincu : clergé pastoral et peuple chrétien s'enracinent respectivement et conjointement dans le Christ, dans la communion de sa grâce, de sa vérité et de sa sainteté.

Dans quelle institution doit s'incarner cette théologie ? Mgr Vernet donne la réponse de Dom Gréa en racontant son œuvre à Baudin, à Saint-Claude, à Saint-Antoine, à Andora. Nous laissons au lecteur le plaisir de ces pages d'une précision et d'un intérêt toujours croissants. Il y verra comment à l'inventaire d'un passé, obscur et tâtonnant pour nous et pour lui lumineux et plein de suggestions, Dom Gréa, dégageant le nécessaire de l'accidentel, allant au delà, peut-être, de l'actuel possible, a dessiné d'une main ferme le plan d'une idéale restauration. Il avait devant lui un « clergé démantelé » par le régime concordataire, il touchait du doigt les conséquences de sécula-

rité que le régime bénéficiaire avait accumulées dans le passé, il sentait combien le gallicanisme et le jansénisme avaient figé la notion juridique de diocèse. Et dans son amour pour l'Eglise toute entière, il rêvait de voir toutes ces filiales ne point laisser à la seule Eglise-Mère, à l'Eglise-cathédrale, la perfection d'organisation que lui assurent la présence et la possession immédiate de l'évêque. Tandis que les autres réformateurs du XIX[e] siècle s'efforçaient de remonter le clergé à la hauteur de sa tâche par des secours du dehors, lui cherchait la perfection de l'institution pour retrouver la perfection de l'individu par et dans sa fonction. Il voyait des églises à refaire dans le sens profond et total de leur vie avant de voir un clergé à fortifier.

De là son idéal de vie canonique, c'est-à-dire, selon une formule qui, à la fin de sa vie, avait ses préférences, « la vie cléricale parfaite dans un presbytère, dans un collège de clercs attachés par titre à une église, lesquels se vouent par ce genre de vie, dans les différents degrés de la cléricature et sous l'autorité de leur évêque au service de Dieu et de l'Eglise ». N'est-ce pas, sur le terrain ecclésiastique, l'idée-force qui a fait son chemin pendant tout le XIX[e] siècle sur le terrain social : la profession organisée. « Dans cette discipline, prétendait Dom Gréa, tout était traditionnel ; rien ne fut inventé comme dans la fondation d'un ordre nouveau ; tout fut recueilli des anciens instituts canoniques ». Vie liturgique intégrale et observances pénitentielles ; vie religieuse traduite en obéissance par un ministère exercé collégialement, en chasteté dans une famille ecclésiastique, en pauvreté selon le canon romain de 1059 : « quidquid eis ab ecclesiis venit communiter habeant » (en traduction moderne : la propriété ecclésiastique est au service de la fonction, elle reste le bien de la collectivité et ne peut devenir propriété privée) ; comme forme organique souhaitable, la forme fédérative des anciennes congrégations canoniques, des maisons majeures ou collégiales et des maisons moindres ou prieurés : voilà bien, au rapport de Mgr Vernet, comment Dom Gréa entendait la perfection de l'Eglise particulière.

En cette entreprise, n'était-il pas précurseur autant et plus, peut-être, que restaurateur ? Comme sa synthèse théologique nous a paru une magnifique orientation, son expérience nous semble une recherche, un essai bien plus qu'une réalisation. En fait, aucune de ses fondations n'a été juridiquement incorporée à une hiérarchie diocésaine. C'était là cependant le dessein manifesté et affirmé en écrits et en paroles jusqu'à sa dernière heure. Les conversations qu'échangèrent à Malines du 23 au 26 juin 1914 Dom Gréa et le cardinal Mercier ne laissent aucun doute sur ce point. Son rôle fut de préparer les voies, son poste fut d'avant-garde, et sa « réussite » est dans l'avenir. Aussi Mgr Vernet a-t-il fait bon travail en racontant la vie de cet initiateur, de « cet homme incomparable » qu'un autre historien moderne, F. Hayward, appelait « l'un des plus grands animateurs religieux des temps contemporains ».

P. BROUTIN, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

C. VAN BEEK. — *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Latine et Graece.* Coll. Florilegium Patristicum, fasc. XLIII. Bonn, Hanstein, 1938, 23 × 16 cm., 64 p. Prix : 2,40 Mk.

Consacré à un récit toujours captivant et édité avec grand soin, ce XLIII[e] fascicule du « Florilegium patristicum » s'appuie sur le travail très soigné du même auteur, dont le premier volume a paru en 1936 et qui a trouvé bon accueil chez les spécialistes ; il enrichissait grandement la tradition manuscrite de la « Passio » et celle des « Acta ». La connaissance de ce travail, dont le second volume promet d'être spécialement intéressant, est supposée dans la courte préface ; on se prend à le regretter, quand on se voit devant des questions, comme celle des témoins du texte, des éditions, de l'unité d'auteur pour le texte latin et le texte grec, et d'autres problèmes historiques, dont la solution n'est indiquée que par une référence à l'autre étude. A part cela, le fascicule mérite éloge. L'abondante annotation ferait s'attendre, à propos du « presbyterum doctorem » (p. 42, 10), à quelques indications de plus sur les didascales et leurs fonctions qui doivent avoir été davantage sous le contrôle de l'Eglise à partir du pontificat de Victor (189-199) ; remarquons aussi que le texte grec ne parle que d'un πρεσβύτερος sans en faire un διδάσκαλος.

J. de Ghellinck, S. I.

E. SCHWARTZ. — *Acta Conciliorum oecumenicorum. Tomus alter, vol. sextum.* Berlin, de Gruyter, 1938, 30 × 22 cm., VI-160 p. Prix : 42 Mk.

Avec ce sixième volume prend fin le second tome des « Acta Conciliorum œcumenicorum », c'est-à-dire toute la partie consacrée au concile de Chalcédoine. Le premier sentiment qui s'empare du lecteur est celui de la gratitude : il faut remercier et féliciter l'auteur d'avoir tout seul mené à terme une édition aussi considérable, qu'il y a trente ans ceux qui fréquentaient la Vaticane dès les premières heures concédées par le P. Ehrle durant les vacances le voyaient laborieusement commencer à mettre sur pied. Il faut le féliciter aussi d'avoir tenu promesse : que de fois une négligence arrête indéfiniment les tables promises pour la fin d'une publication ! Ce qui compromet étrangement son utilité, surtout s'il s'agit d'œuvres compliquées et de documentation tourmentée, comme c'est le cas en l'espèce. En prenant congé de cette partie de son œuvre, l'auteur n'a pu se défendre d'un sentiment ému que la sobriété de ses lignes finales n'empêche pas le lecteur de partager. Sous cette forme tout autrement concise, elles rappellent les pages émues de Gibbon à la fin de son « Decline and Fall of the Roman Empire ». En même temps, le ton de ces lignes impressionne favorablement le lecteur qui, plus d'une fois, on l'a fait remarquer précédemment, avait entendu une note notablement plus avantageuse et plus tranchée.

Le contenu de ce volume comprend avant tout deux tables : la prosopographie (p. 3) et la topographie (p. 81) de la documentation chalcédonienne, c'est-à-dire, en termes moins techniques, d'abord la liste de tous les personnages qui interviennent d'une manière ou l'autre au con-

cile, empereurs et dignitaires officiels, évêques et leurs suppléants (p. 7), clercs et moines (p. 71), puis les cités épiscopales (p. 81), les provinces (p. 105), les diocèses de l'empire (p. 111). Les « indices » qui suivent comprennent (p. 115) la liste des pièces, autres que les « Gesta », contenues dans la version de Rusticus (volume III), une table (p. 118) des citations rencontrées dans les actes grecs, les versions particulières, celle de Rusticus et la collection de Saint-Germain (vols. I, II, 2, III et V), une liste des noms propres et des noms de lieux (p. 122 et 137), autres que ceux de la «prosopographia» et de la «topographia», fournis par ces mêmes volumes, enfin (p. 142 et 152) les titres des dignités soit impériales soit ecclésiastiques : tables extraordinairement riches et précieuses, comme tous les volumes de la publication, mais un peu compliquées aussi en raison même non seulement de leur richesse, mais du mode un peu troublant de références auquel le lecteur devra se faire les yeux. Pour l'élaboration d'un nouvel « Oriens christianus », la liste des évêques et des cités épiscopales rendra d'inappréciables services.

Quelle est la valeur historique de ces listes ? L'auteur n'a pas cru devoir discuter le problème dans ce volume des tables ; pour alléger sa préface, il en a traité en 1937 dans une communication très touffue à l'Académie de Munich, dont on trouvera l'analyse dans la revue (1938, p. 1012-1013) par le P. Ch. Martin, et des compléments dans « Byzantion » (t. XII, 1937, p. 326, etc.) par M. E. Honigmann, grâce surtout à la « Chronique » de Michel le Syrien qui reproduit le « Corpus canonum » d'Antioche, utile entre autres pour la liste de Nicée. M. Schwartz distingue entre les listes de souscription ou d'adhésion à des formules, à des décisions, etc., et les listes de présence ; d'après lui, leur date est rarement contemporaine à la session ; cette discussion ne peut trouver place dans les limites de ce compte rendu.

De l'énorme travail contenu dans ces six volumes et qui s'impose à l'attention reconnaissante de tous, il vaut mieux rappeler brièvement quelques résultats. Il n'y aura plus de moyen d'employer les pièces issues du concile de Chalcédoine sans passer par l'édition de Schwartz, aussi bien pour les « Acta graeca » que pour leur traduction ou mieux leurs versions latines. En outre, nombre de lettres relatives aux affaires du concile, notamment celles de saint Léon, sont éditées ici avec un remarquable souci philologique ; on en avait autant pour le tome I sur le concile d'Ephèse, avec l'édition de Marius Mercator et d'autres documents. Les canons, qui auraient dû trouver place dans les « Monumenta » de Turner, mais que la mort empêcha d'achever son œuvre si savamment menée jusque là, se retrouvent au volume III après l'« Actio XVII ». Les divers dossiers relatifs aux affaires de Chalcédoine qui se constituent à l'époque des discussions qui le suivent, notamment en Occident, entre autres lors de l'affaire des Trois-Chapitres, sont présentés dans l'ouvrage avec un luxe de recherches qui en fait un instrument indispensable dans l'histoire de ces controverses. C'est même cette reconstitution qui donne sa physionomie spéciale à tout l'ouvrage : il vise surtout à nous donner les dossiers tels qu'ils ont été établis, contenu et texte, d'après les vues tendancieuses des partisans ou adversaires. Enfin, « the last not the least », pour la valeur de la tradition latine de ces documents, il ressort avec une lumière grandissante, au fur et à mesure qu'on prend en main l'étude de la version de Rusticus et le travail de ses prédécesseurs, combien la place de cet effort critique est remarquable pour l'époque, œuvre de sincérité et de tact critique, qui fait honneur au diacre romain. Dans le détail, les reconstructions

de l'éditeur, surtout pour expliquer certaines omissions ou additions, pour dater — un peu tardivement — certaines traductions, même celle demandée par saint Léon, pour fixer l'origine primitive, grecque ou latine, de telle partie du dossier, comme dans la discussion des procédés de Rusticus, pour présenter le libellé des symboles de Nicée-Constantinople, pour affirmer certaines tendances dont ont pu s'inspirer les personnages, et par suite grandir le rôle de l'empereur et de ses « officiales », au détriment de celui du pape et de ses délégués, parfois au préjudice de la clairvoyance de ceux-ci, ces reconstructions toujours sagaces, étayées sur une connaissance très minutieuse de l'époque, mais entremêlées de pas mal d'hypothèses, et énoncées parfois avec une assurance qu'on voudrait plus justifiée et appuyée de preuves, ont déjà rencontré la contradiction, et le moins présomptueux qu'on puisse dire, c'est qu'elles en rencontreront encore et plusieurs sérieusement motivées. Mais l'auteur a mis les pièces à la disposition des travailleurs avec une telle richesse de renseignements, une telle plénitude de documentation, une sagacité de recherches, le tout joint à une telle netteté de présentation typographique, qu'on ne peut que réitérer, en terminant, les remerciements déjà exprimés à l'inlassable octogénaire au début de cet article. On est heureux de voir, à la fin de la préface, un court mais fervent hommage de reconnaissance au pape Pie XI, qui, avec les cardinaux Ehrle et G. Mercati, est efficacement venu en aide au travail de M. Schwartz. Il ne reste plus qu'à souhaiter, avec la fin des tomes III et IV, beaucoup moins volumineux d'ailleurs, le prompt achèvement de ce monumental ouvrage sur les conciles des IV^e^-VI^e^ siècles.

J. de Ghellinck, S. I.

H. RUTHERFORD. — *Sidonius Apollinaris. Etude d'une figure gallo-romaine du V^e^ siècle.* Clermont-Ferrand, de Bussac, 1938, 26 × 17 cm., VI-96 p.

Volume de lecture attrayante, qui distribue en cinq chapitres tout ce qu'il y a moyen de savoir sur Sidoine Apollinaire : sa jeunesse (p. 1), l'homme politique (p. 8), l'évêque (p. 22), les dernières années (p. 40), le caractère de Sidoine, peintre de la Gaule (p. 46). L'auteur qui s'est laissé prendre d'affection pour son héros, sympathique du reste malgré sa vanité et son aveugle attachement à un état de choses qui s'écroule, n'a pas cependant laissé gauchir son jugement. Il est impartial et objectif et, malgré la sympathie, a su résister aux attraits qui l'entraînaient, — il nous le dit dans sa préface, — à nous donner une œuvre d'imagination. Il s'est familiarisé avec les écrits de Sidoine de manière à pouvoir donner sur le personnage des aperçus très complets, très riches de nuances et toujours nantis des références à son ample correspondance. C'est en cela que réside l'attrait et le mérite de cette œuvre consciencieuse. Pour étendre ces éloges aux autres aspects du travail, il faudra plus de circonspection. Le tableau de l'ambiance et les jugements qui l'encadrent, entre autres dans les notes, sont beaucoup moins personnels et originaux : l'auteur dépend beaucoup de Hodgkin, de Stevens, de Lot, etc. ; ailleurs ses garants ne sont pas toujours bien choisis, Guizot entre autres, Renan, Wernle, etc. ; les rapprochements avec le présent ont toute chance d'égarer l'opinion (p. 27, 33, 67 et n. 214, etc.) ; au point de vue de la méthode, il y a des références parfaitement insuffisantes, par exemple un renvoi à la « Chronographia » de Theophanus ou à Jean d'Antioche, sans plus (p. 23, n. 11 et n. 13), ou à U. Chevallier (sic) et Molinier (p. 64, n. 166), etc. ; des ignorances

et des tâtonnements se révèlent quand il s'agit d'allusions aux croyances, à l'imprécision des dogmes par exemple (p. 75, n. 291, ou p. 27, n. 38), aux idées sur le semi-pélagianisme de Fauste qui écrit contre le pélagianisme, ou à propos de Claudien Mamert qui défend l'incorporéité de l'âme et nullement sa nature matérielle. Le recrutement épiscopal prenait souvent de grands seigneurs devenus moines, comme à Lérins (p. 25, n. 22) ; des questions de détail, comme l'existence des sténographes et des tachygraphes, p. 65, n. 195, donnent lieu à des inexactitudes ; de même l'orthographe des noms propres (Chevallier, von Schuberth, etc.) ; quelques questions sont trop prégnantes pour être rejetées en note et ne mériter que le rappel superficiel de solutions prises de seconde main, comme page 33 sur les causes de la fin de l'empire (Hodgkin), ou page 75, la situation dogmatique ; cela trahit le débutant. Autant de points que, dans la suite de sa production scientifique ultérieure, l'auteur, qui se dit débutant mais travaille avec conscience et ardeur, aura avantage à prendre en considération. La réputation de Sidoine épistolier au moyen âge aurait pu être plus développée ; avec celles de Cassiodore, ses lettres contribuent à déformer le goût. Une étude serait à faire sur son influence directe ou indirecte sur les premiers essais des « Summae dictaminis ». La présentation typographique, avec ses grands chiffres pour les appels de notes, est d'une élégance médiocre.

J. de Ghellinck, S. I.

A. COMNENE. — *Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène. 1081-1118.* Tome I (livres I-IV). Texte établi et traduit par Bernard Leib. Coll. Collection Byzantine. Paris, Les Belles Lettres, 1937, 20 × 13 cm., CLXXXII-178 p. doubles. Prix : 75 frs.

Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis I, nous a laissé l'histoire du règne de son père, réalisant ainsi un projet que son époux, le césar Nicéphore Bryenne, n'avait pu que commencer d'exécuter. Dans les quatre premiers livres, publiés dans ce premier tome, par le nouvel éditeur, le R. P. Leib, la princesse raconte d'abord la manière dont Alexis, alors stratège et grand domestique, est venu à bout des révoltes de Roussel de Bailleul, de Bryenne et de Basilakios ; la fin du premier livre est consacrée à la préparation de la campagne de Robert Guiscard contre l'empire byzantin. Le second expose longuement comment Alexis et son frère Isaac, menacés d'être aveuglés par deux Scythes tout puissants à la cour, se sont révoltés contre le basileus Nicéphore Botaniatès. Devenu empereur (1081), Alexis se trouve en face de difficultés énormes à l'intérieur et à l'extérieur. Il devra surtout s'occuper des secondes. Aussi charge-t-il du gouvernement intérieur sa mère, Anne Dalassène (l. III). Le livre IV raconte la guerre contre les Normands. Il se termine par une défaite d'Alexis qui parvint, grâce à sa rapidité et à sa présence d'esprit, à ne pas tomber aux mains de ses ennemis.

Cette première partie de l'Alexiade nous a paru captivante. Anne est douée d'un talent réel ; elle manifeste des connaissances fort variées et excelle par exemple dans le portrait. Une longue introduction du R. P. Leib (180 p.) met le lecteur en mesure d'apprécier cette œuvre historique et littéraire de premier ordre. Avec sa compétence peu commune, il nous entretient de l'auteur, du sujet et du livre. Sa nouvelle édition repose sur tous les manuscrits actuellement connus, en particulier sur le « Coislinianus » de Paris et le « Florentinus ».

E. de Moreau, S. I.

M. BESSON. — *L'Eglise et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525. T. II.* Genève, Trono, 1938, 25 × 18 cm., 576 p. Prix : 45 frs suisses les deux volumes.

La fin de cette savante et luxueuse publication mérite tous les éloges donnés déjà au premier volume dans cette revue (1937, pp. 1140-1141). A certains égards, on pourrait même dire que le contenu rend ce volume plus intéressant encore que le précédent, car il nous fait entrer de plus près dans la vie quotidienne, ecclésiastique, scolaire, civile et culturelle de la fin du XV^e^ et du début du XVI^e^ siècle. Le tout est décrit avec la compétence déjà soulignée précédemment ; un exposé très discret mais vivant fait pénétrer partout charme et vie. Après les constitutions synodales (pp. 9-63), une des parties les plus intéressantes, et qui éclaire tout de suite la situation plutôt mouvementée de l'Eglise en ce moment, est le long chapitre des bulles et lettres d'indulgences, la plupart en faveur de l'église de Berne et de Saint-Pierre de Rome, alors en construction : c'est dire l'intérêt palpitant de cette documentation, à ce tournant de l'histoire de l'Eglise, sous Léon X. Deux autres sections, entre beaucoup d'autres qu'on lit avec profit, sont celle des livres pour les écoles (pp. 127-192) et celle des almanachs et calendriers (pp. 371-404), qui nous rapprochent davantage de la vie populaire quotidienne. Parmi les livres d'école, ce sont les « Disticha Catonis », habituellement intitulés alors « Cato morosus », et la grammaire, « Partes orationis », de Donat, l'ancien maître de saint Jérôme, qui attirent le plus l'attention, avec quelques petits manuels, ancêtres de nos catéchismes, qui doivent au singulier libellé de leur début d'avoir traversé les temps modernes jusqu'à Molière et Paul-Louis Courier, sous le nom de la « Croix de par Dieu » ou « Croix de par Jésus » (voir « Littré », au mot Croix, n° 8). Un de ces livres, espèce de guide épistolaire, est dû à Pierre Velliard, qui eut comme élève pendant neuf ans le savoyard Pierre Lefebvre, premier compagnon de saint Ignace, qui transcrivit en 280 pages de sa main tout un commentaire sur le « Magister Sententiarum ». Les calendriers, surtout le « Calendrier des Bergers », dont nous trouvons une vingtaine d'exemplaires, sont toujours curieux à consulter. L'illustration est peut-être plus riche encore que dans le volume précédent. L'ensemble est une contribution de toute première valeur à l'histoire religieuse et intellectuelle de la Suisse occidentale pendant le demi-siècle qui précède la réforme. L'auteur est un connaisseur et un psychologue qui, à force de manier les livres lus par nos pères, a compris leurs sentiments, leurs aspirations, leurs craintes et leurs désirs ; il sait faire vivre ses documents. Simple détail : à la page 74, on fait remarquer avec raison que l'ordre de la Merci était d'abord un ordre militaire avant d'être purement religieux. Page 224, l'œuvre historique de saint Antonin de Florence, auteur d'une des chroniques universelles les plus lues et les plus répandues par l'imprimerie naissante, méritait d'être rappelée à côté de sa grande œuvre de moraliste.

J. de Ghellinck, S. I.

* W. BAX. — *Het Protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht, 1505-1557.* La Haye, Nyhoff, 1937, 25 × 18 cm., XVI-936 p., 19 planches. Prix : 6 flor.

Un jeune historien belge, qui s'est déjà signalé par un bon nombre de publications, M. Léon-E. Halkin, nous donnait, en 1930, un livre sur Erard de la Marck, premier évêque de Liége de 1505 à 1538, puis, en

1936, un autre sur les deux successeurs immédiats de ce prélat, Corneille de Berghes (1538-1544) et Georges d'Autriche (1544-1557). Ces ouvrages s'attachaient à l'histoire religieuse, particulièrement à celle de la réforme catholique et de la réforme protestante.

C'est à peu près le même sujet que traite M. W. Bax ; mais il n'y consacre qu'un volume, divisé en trois parties d'après les trois gouvernements des princes-évêques nommés plus haut ; il ne s'occupe que du protestantisme (luthéranisme et anabaptisme) ; enfin, l'originalité de son ouvrage consiste en ceci que, dans les trois parties, après des chapitres généraux, il traite longuement de l'histoire du protestantisme dans le duché de Juliers (dont une petite partie relevait de l'évêché de Liége), à Maastricht, Ruremonde, Venloo, etc. Il utilise surtout les archives limbourgeoises, en particulier l'« Inquestboek van het laggerrecht », de Maastricht, dont il semble être le premier à se servir couramment et dont il tire un grand nombre de renseignements du plus haut intérêt. Il nous présente surtout les ministres ayant prêché dans les régions qu'il étudie spécialement, les novateurs et les procès. La plupart des gens poursuivis furent des anabaptistes. L'auteur, qui est lui-même « prédicant émérite de la communauté réformée de Maastricht » et qui, tout en se montrant fort sympathique aux accusés, sait rester pleinement objectif, est amené à distinguer parmi ces anabaptistes les « fanatiques » et les « dévôts ». La grande majorité des novateurs se rencontra parmi les ouvriers. Bien souvent on a fait remarquer le fait que la répression de l'hérésie avait été moins sanglante à Liége qu'ailleurs. M. Bax le concède. Mais, pour lui, l'histoire des souffrances des premiers protestants dans la principauté paraît encore bien douloureuse. Et cependant, à Maastricht aussi, le magistrat inclinait peu vers les violences et les inquisiteurs n'y étaient pas populaires.

E. de Moreau, S. I.

P. ROTH. — *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534. Band III. 1528 bis Juni 1529.* Bâle, Verlag der Historisch- und Antiquar. Gesellschaft, Universitätsbibliothek, 1937, 25 × 18 cm., XII-680 p.

La publication des documents utiles pour l'histoire des débuts de la Réforme dans l'importante ville de Bâle continue régulièrement son cours, sous les auspices de la Société de l'histoire et des antiquités bâloises. Les deux premiers volumes comprenaient les documents relatifs aux années 1519 jusqu'à 1527 inclus ; ils étaient dus à M. E. Dürr, qui avait déjà pour collaborateur l'éditeur actuel de ce troisième volume. Resté seul depuis la mort tragique de son savant collègue, M. Roth a pu tirer parti, moyennant compléments et révisions, de nombreuses notes et copies laissées par son prédécesseur. L'importance et le nombre des documents ont eu pour résultat de faire consacrer ce gros volume aux seuls événements de 1528 et de la moitié de 1529, soit du 1er janvier 1528 au 30 juin 1529, tandis que les pièces contenues dans les deux premiers volumes s'échelonnaient sur un espace de neuf années (1519-1527). Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette richesse grandissante des matériaux et il faut féliciter l'éditeur de les avoir réunis à travers un si grand nombre d'archives et de bibliothèques multiples. Ces dix-huit mois en effet sont décisifs pour le sort de la religion à Bâle, où agissait depuis longtemps Œcolampade ; c'est alors que se placent la grande dispute de Berne en 1528, semblable à celle de Zurich de 1523, et le soulèvement populaire des 8 et 9 février 1529, qui rompt avec l'ancien état

des choses, enfin la paix, momentanée, de Kappel du 26 juin 1529. Une précieuse table alphabétique permet d'utiliser les documents importants édités avec soin dans ce beau volume.

J. de Ghellinck, S. I.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum Nova Collectio, edidit Societas Goerresiana. Tomus XIII. Tractatuum pars altera, vol. prius. Complectens Tractatus a translatione Concilii usque ad Sessionem XXII conscriptos, ex collectionibus V. Schweitzer, auxit edidit illustravit Hubertus Jedin. Fribourg e. Br., Herder, 1938, 30 × 23 cm., XII-738 p. Prix : 45 Mk.

Ce n'est pas sans émotion qu'on voit figurer en tête du treizième volume de ce monumental ouvrage le nom d'un auguste mécène, le grand pape Pie XI, qui a voulu en prendre à sa charge tous les frais : nouveau témoignage de ses clairvoyantes et efficaces initiatives pour l'essor de la science catholique. L'importance de ce treizième volume, dont les 735 pages doivent se compléter encore par une deuxième partie, destinée entre autres aux importants prolégomènes et aux tables, s'impose à quiconque jette un coup d'œil sur la liste des pièces qu'il contient (p. IX-XII). L'éditeur, H. Jedin, qui succède à V. Schweitzer prématurément enlevé par la mort, les a groupées en sept sections et a passé deux ans et demi au Campo Santo Teutonico de Rome pour en rechercher et collationner les manuscrits. Leur simple nomenclature dira leur richesse pour les historiens et les théologiens ; ils y trouveront les traités concernant le transfert à Bologne (p. 3), le concile à Bologne (p. 51), les sessions tenues sous Jules III (p. 123), puis les documents sur la réforme de l'Eglise sous Jules III, en particulier celle de la curie (p. 165), sous Marcel II et Paul IV (p. 315), sous Pie IV (p. 431), enfin les traités concernant les sessions XVII à XXII tenues entre le 18 janvier et le 17 septembre 1562 (p. 563) ; en tout, un ensemble de 112 pièces, d'auteurs, de destinataires et de sujets les plus variés, projets de bulles non publiés, lettres d'ambassadeurs, vœux de Facultés universitaires, consultations sur les images (Laynez), sur l'Eucharistie, sur la simonie, etc. Il n'y a pas à songer à les analyser ici. La deuxième partie du volume apportera plus d'une pièce encore en supplément ou en appendice. Le volume contient un document de l'Université de Louvain et un autre de celle de Paris (p. 426 et 581) ; n'y en a-t-il pas d'autres émanés des mêmes Facultés ? Les prolégomènes compléteront ce qui nous est dit ici (p. VII) de l'admission ou du rejet des pièces. Avec ce treizième tome, l'ensemble de la grandiose publication touche à sa fin : il reste encore à paraître un dernier volume des diaires (tome III, 2), deux volumes des « Acta » (tomes IV et V), un demi-volume des « Tractatus » (tome XIII, 2) et un volume des « Supplementa » (tome XIV) ; c'est dire que la Société Goerres, les Directeurs de l'entreprise, Séb. Merkle et Mgr Ehses, qui ont chacun quatre gros volumes à leur actif, V. Schweitzer, Buschbell et les autres, ainsi que la vaillante maison éditrice de Herder, ont bien mérité de l'Eglise et de son histoire. La collection devient indispensable dans toute bibliothèque de Faculté de théologie ou d'histoire.

J. de Ghellinck, S. I.

A. LEMAN. — *Richelieu et Olivarès. Leurs négociations secrètes de 1636 à 1642 pour le rétablissement de la paix.* Coll. Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, fasc. XLIX. Lille, Facultés catholiques, 1938, 25 × 16 cm., XV-178 p. Prix : 40 frs.

En 1635 commençait la dernière période de la Guerre de Trente ans, la période française, qui devait se terminer en 1648.

Après avoir consacré un volume à « Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635 », M. le chanoine Leman étudie dans celui-ci les négociations secrètes qui eurent lieu de 1636 à 1642 (mort de Richelieu) entre Richelieu et Olivarès pour le rétablissement de la paix.

Dans ces négociations s'employèrent bien des personnages, généralement peu connus : le P. Nicolas Ridolfi, maître général des Frères-Prêcheurs ; le P. Bachelier, provincial des Minimes de Champagne ; Miguel de Salananea ; Jacques de Brecht et surtout le baron Louis de Pujols. Ces conversations eurent pour effet de mieux informer les deux ministres de leurs prétentions réciproques : mais leur histoire force à reconnaître chez eux un véritable désir de mettre fin le plus vite possible aux hostilités. A Philippe IV la nécessité de cette politique de conciliation s'imposait toujours davantage, car la guerre épuisait son royaume. Cependant Olivarès, pour faire accepter l'idée de la réconciliation par le souverain et par les membres du Conseil d'Etat, ne cessait de dénoncer le manque de sincérité de Richelieu. Celui-ci de son côté devait souhaiter la paix, parce que Louis XIII en était amoureux et parce qu'un puissant parti réclamait aveuglément la fin d'une lutte dénoncée comme anticatholique, comme fratricide.

Ces pourparlers furent donc sérieux. Toutefois ils échouèrent. Leur insuccès est dû aux divergences fondamentales des vues de Richelieu et d'Olivarès sur la durée de la trêve, sur les conditions dans lesquelles elle devait s'effectuer, sur les bases mêmes de la réconciliation, la prétention qu'accusait le comte duc d'Olivarès d'obliger la France à contraindre les Provinces-Unies à renoncer à leurs conquêtes coloniales, au Brésil, celle aussi d'obtenir que le duc Charles de Lorraine recouvrât, à tout le moins, une partie de ses Etats.

L'étude du chanoine Leman repose sur des documents de Simancas, des Archives du ministère des affaires étrangères à Paris, des Archives nationales et de la Bibliothèque nationale de Paris, enfin de la Bibliothèque Vaticane (Bibliothèque Barberini). Elle prouve que si Richelieu et Olivarès furent aux prises, c'était moins pour satisfaire une question d'amour-propre personnel que pour assurer chacun à leur maître la première place en Europe.

E. de Moreau, S. I.

H. SCHAUF. — *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts.* Rome, Université Grégorienne, 1938, 22 × 15 cm., 52 p.

Trop succinct, mais plein de choses, voici un extrait d'une thèse de doctorat qui promet d'être une précieuse contribution à l'étude du mouvement théologique du XIX^e^ siècle. La carrière agitée de Charles Passaglia, S. I. (1812-1887), ses étonnantes capacités intellectuelles, ses initiatives théologiques marquées d'une originalité féconde, ses relations avec Clément Schrader, S. I., et le problème de paternité littéraire qui en résulte, son rôle durant ving-cinq ans environ avant et après sa rupture avec son Ordre et avec l'Eglise, sa conversion finale à l'âge de 75 ans(et non à 65, p. 14), depuis longtemps pressentie mais toujours retardée, tout s'unit pour nous annoncer un livre d'un captivant intérêt. L'auteur a pu disposer de documents nouveaux, bien que tout ne soit pas encore tiré au clair. La concision de l'exposé et la parcimonie des citations, auxquelles ne suppléent pas les nombreuses notes de référen-

ces, gênent par endroits le lecteur. Avec la précision des détails historiques, l'étude des idées théologiques de Passaglia, déjà entrevues dans cette esquisse faite avec sincérité et compétence, donnera son principal attrait au futur volume.

J. de Ghellinck, S. I.

* H. PSICHARI. — *Renan d'après lui-même.* Paris, Plon, 1937, 19 × 12 cm., X-296 p. Prix : 18 frs.

Après les « Souvenirs de Jeunesse », les trois volumes de Pierre Lasserre, tant d'études consacrées à l'initiateur français de la lutte déférente et idéaliste contre le christianisme, l'ouvrage de la petite-fille de Renan nous apprend encore bien des particularités inédites. Nous trouvons ici les comportements de l'enfant, de l'adolescent, du séminariste, du jeune homme renonçant loyalement à une carrière qui serait dominée par le mystère auquel il « ne peut plus croire », du professeur, de l'écrivain, de l'homme consulté de toutes parts, du vieillard devenu malade, mourant en une sorte d'apothéose. Nous sommes initiés aux intimités du cadre familial, aux élaborations de brouillons, aux annotations et aux expériences qui préparaient les grandes publications, aux échanges de correspondance avec des hommes devenus célèbres depuis, avec des prêtres troublés ou admirateurs. Nous assistons pour ainsi dire à la genèse des pensées premières et dernières, à la progressive élimination de toutes les croyances et de toutes les certitudes d'ordre spirituel ou moral : « Mes étapes : catholicisme, philosophie spiritualiste, rejetées l'une après l'autre... Je vis bien que philosophie était un joug aussi lourd que catholicisme... J'ai réussi à garder toute ma vie le langage du spiritualisme... Perpétuelle transposition ! » (p. 275). Enfin, on nous évoque les allées et venues autour de Renan, ses propres démarches, jusque dans le domaine social et politique, ses idées sur le patriotisme et sa conduite pendant la guerre ; on nous montre à l'évidence l'inanité des mesures répressives autoritaires par lesquelles on tenta d'arrêter la propagation de ses idées.

Henriette Psichari a voué à son grand-père une admiration totale. Lors du centenaire, linguistes, philologues, critiques, avaient décrit et loué à l'envi les recherches, les vues géniales, les intuitions, mais aussi l'acribie patiente, l'exactitude minutieuse du savant et du professeur que fut Renan : hébraïsant, orientaliste, etc... (Voir par exemple « Journal de psychologie », 1923) ; depuis, les progrès des recherches ont mis à nu bon nombres de méprises totales, non pas dans les détails de langue ou les particularités d'archéologie, mais dans les vues et les interprétations d'ensemble du critique doublé d'un romancier et d'un idéologue ; tels Allemands se sont montrés particulièrement sévères. H. Psichari ne voit en Renan qu'un homme passionné exclusivement de vérité, en tous sens, avec toutes les nuances, en apparence contraires les unes aux autres ; elle admire l'artiste séduit par toute beauté, communiant à tout charme, elle vénère le glorieux Renan, si simple, si bonhomme, si aimant, au milieu de tous ceux qui l'entourent, l'admirent, et sont heureux à cause de lui... Cependant elle se rend compte que Renan a l'habitude de « superposer sa personnalité » à celle des personnages historiques qu'il tente de ressusciter, — tel Jésus de Nazareth ; d'autre part, elle semble ne s'être guère rendu compte des misères et des aberrations. Dans des ouvrages comme « L'Abbesse de Jouarre » ou « Le prêtre de Némi », elle ne veut voir que symboles très élevés ; elle souligne que jamais Renan ne fut plus irréprochable en sa conduite qu'à l'époque où il écrivit des pages pareilles, dont on voudrait ne pas devoir

penser qu'elles sont une profanation honteuse de la nature et de l'homme aussi bien que de la religion. Les sévérités de G. Séailles sont parfaitement étrangères à H. Psichari. Pourtant, il est difficile de se dérober à l'impression qu'au lieu d'aboutir à un couronnement de l'existence dans une apothéose de désintéressement, de patience, de pureté et de bonté, c'est à un enchaînement au moi et à ses prolongements, à une déliquescence, sinon dans les actes extérieurs du moins dans les idées morales, que Renan est arrivé, comme si pour lui aussi, le fait de tout centrer sur soi devait aboutir à la déchéance vis-à-vis de l'idéal vivant au cœur de l'homme.

M. Claeys Boûûaert, S. I.

W. SCHAMONI. — *Das wahre Gesicht der Heiligen.* Leipzig, Hegner, 1938, 24 × 17 cm., XLVIII-288 p., beaucoup de planches. Prix : 12 Mk.

Le titre de ce livre est plus riche qu'il n'en a l'air. Pour une centaine de saints environ, il fournit la reproduction la plus exacte possible de leurs traits, en même temps qu'une notice biographique succincte esquisse leur « vraie physionomie ». Le tout est précédé de quelques notions générales (p. XIX-XXXII) sur la sainteté, le martyre, les miracles sur lesquels s'appuie la canonisation, etc. : tout cela en manière de vulgarisation, mais présenté d'une façon sobre, intéressante et sage. Quelques aperçus généraux avec statistiques plairont au lecteur : ainsi, il apprendra que, jusqu'à présent, les canonisations solennelles montent au chiffre de 230, dont 52 collectives en 3 groupes : 19 martyrs de Gorcum, 26 du Japon, 8 du Canada. De ces 230 canonisations, 23 sont dues à Pie XI, le Pape qui en a fait le plus grand nombre, Par contre, en 1931 il y avait 551 procès en cours, dont 494 pour des béatifications et dont 69 pour des pays autres que l'Europe. Les reproductions, sur l'importance desquelles on nous donne quelques renseignements intéressants (p. XXXIII-XLVIII), sont prises à des sources variées : vieilles mosaïques, miniatures, fresques, sculptures, plâtres et masques, photographies, peintures ou sculptures de maîtres, comme celles de Holbein pour Jean Fisher et Thomas More, de Bellini pour Laurent Justinien, de Donatello pour Antonin de Florence, etc. A partir de l'époque moderne, l'usage du masque devient fréquent. La liste contient des noms de toutes les époques, depuis Basile le Grand, saint Ambroise, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Augustin, jusqu'à Jean Vianney, Bernadette Soubirous, Thérèse de l'Enfant-Jésus, dom Bosco et Joseph Benoît Cottolengo, en passant par Marguerite de Cortone, Albert le Grand, Catherine de Bologne, François d'Assise, Catherine de Gênes, saint Louis de Gonzague, Stanislas Kostka, Ignace de Loyola, Canisius, Pie V, François-Xavier, Vincent de Paul, François de Sales, Bellarmin, Jean de la Croix. Peut-être sera-t-on surpris d'y trouver Charlemagne, qui doit à un antipape, Pascal III (1164-1168), la reconnaissance de son culte. Un certain nombre de notes de documentation placées à la fin seront les bienvenues. L'ensemble représente une étendue de recherches et d'informations peu commune, dont il faut louer l'auteur.

J. de Ghellinck, S. I.

DROIT CANONIQUE

MATTHAEUS CONTE A CORONATA, O. M. C. — *Compendium Iuris Canonici ad usum scholarum.* 2 volumes. Turin, Marietti, 1937-38, 22 × 15 cm., XXIV-676 et XVI-630 p. Prix : 70 lires.

Par la publication de ce compendium, l'auteur met à la portée d'un public plus nombreux la doctrine si riche de ses quatre volumes des « Institutiones Iuris Canonici » et du « Ius publicum ecclesiasticum ». Souvent c'est le texte même des « Institutiones » qui est repris dans le « Compendium », allégé des développements ou des notes moins nécessaires. Evidemment, il a été tenu compte des décisions romaines récentes, des réponses de la « Commission d'interprétation ». La bibliographie initiale d'ouvrages publiés après le Code n'est pas suffisamment au point.

E. Bergh, S. I.

F. CIMETIER. — *Pour étudier le Code de droit canonique. Deuxième supplément (1931-1938).* Paris, Gabalda, 1938, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 7 frs.

Afin de tenir à jour l'excellent répertoire qu'il a publié en 1927 « Pour étudier le Code de droit canonique », M. Cimetier vient d'en donner un second supplément. De 1931 à nos jours, l'activité des dicastères romains s'est peut-être un peu ralentie ; mais la production d'ouvrages canoniques est restée considérable, tant par le nombre que par l'importance des travaux. La bibliographie réunie dans ce second supplément est bien complète, les décisions romaines sont soigneusement rangées d'après l'ordre des canons ; les documents importants reproduits dans leurs parties essentielles.

E. Bergh, S. I.

J. H. BRENNAN. — *The simple Convalidation of Marriage.* Coll. The Catholic University of America, Canon Law Studies, 102. Washington, Cath. University of America, 1937, 23 × 15 cm., VI-136 p.

J. B. BRUNINI. — *The clerical Obligations of Canons 139 and 142.* Ibid. 103. X-122 p.

M. CONNOR. — *The administrative Removal of Pastors.* Ibid. 104. X-160 p.

M. J. GUILFOYLE. — *Custom.* Ibid. 105. XII-152 p.

J. A. HUGHES. — *Witnesses in criminal Trials of Clerics.* Ibid. 106. X-140 p.

R. J. JANSEN. — *Canonical Provisions for catechetical Instruction.* Ibid. 107. X-152 p.

J. J. KEALY. — *The introductory Libellus in Church Court Procedure.* Ibid. 108. XII-120 p.

J. E. McMANUS. — *The Administration of temporal Goods in Religious Institutes.* Ibid. 109. XVI-196 p.

E. J. MORIARTY. — *Oaths in Ecclesiastical Courts.* Ibid. 110. X-116 p.

E. G. RAINER. — *Suspension of Clerics.* Ibid. 111. XVIII-250 p.

Depuis vingt ans, quelque 120 dissertations pour le doctorat en droit canonique ont été publiées par les étudiants de l'Université catholique de Washington. C'est un glorieux palmarès que l'on aime à parcourir au

moment où l'Université de Washington célèbre le cinquantenaire de sa fondation (1) et où la faculté canonique de là-bas doit se rappeler avec une légitime fierté l'offre qu'elle a faite jadis d'une de ses chaires à Mgr Eugène Pacelli (2).

On relève une grande variété parmi les sujets traités dans ces dissertations : les questions arides de la procédure ecclésiastique y voisinent avec des matières beaucoup plus pastorales : administration des sacrements, instruction, etc. C'est encore le cas pour les dissertations de 1937 dont la liste est ci-dessus indiquée. Ces travaux sont généralement composés d'après le même plan : un résumé substantiel de l'évolution historique de l'institution ou du point de discipline dont il est question, auquel fait suite le commentaire des prescriptions canoniques actuelles en la matière. L'étude est basée sur les sources, de récents travaux et les commentaires classiques du Code. Ces dissertations se recommandent par le sérieux de leur information, leur méthode, leur netteté dans l'exposé de la doctrine, le soin de leur présentation extérieure. La partie historique est traitée avec plus ou moins d'ampleur. Parfois, on souhaiterait voir le candidat docteur s'attarder davantage à cette première partie. Il aurait l'occasion d'y donner des preuves de son habileté à la recherche et de son sens critique.

Certaines des dissertations de Washington ont mérité de retenir spécialement l'attention des canonistes, par exemple celle du Rev. C. Piontek, O. F. M., « De Indulto Exclaustrationis necnon saecularizationis », 1925, celle du Rev. A. Kilker, « Extreme-Unction », 1926.

Sur le groupe des travaux de 1937, faisons quelques remarques. Il est malaisé de composer sur la coutume, dans le droit ecclésiastique, un travail original après les études approfondies que des maîtres en ont données en ces derniers temps. « Custom », du Rev. M. J. Guilfoyle, se présente cependant comme une étude consciencieuse, bien documentée, où l'auteur ne craint pas de prendre position dans les questions controversées. La dissertation du Rev. R. Jansen sur l'enseignement catéchétique est intéressante tant par son bref exposé historique du sujet que par le soin de relever dans le Code toutes les prescriptions positives en la matière et par le souci d'adaptation à la situation de l'Eglise aux Etats-Unis. Le Rev. Mc Manus, C.ss.R., s'est appliqué — et a réussi — à préciser les notions juridiques en matière d'administration des biens temporels dans les Instituts religieux. Au sujet des aliénations, il se devait évidemment de tenir grand compte de l'Instruction du Délégué Apostolique aux Etats-Unis du 13 novembre 1936. Il fait opportunément remarquer, p. 146 en note, que cette Instruction est plus sévère que la doctrine canonique courante, lorsqu'il s'agit d'emprunts nettement séparés dont la somme totale dépasserait 6.000 dollars, puisqu'elle exige par exemple le consentement du Saint-Siège pour un emprunt de 2.000 dollars, si la personne morale est déjà grevée de plus de 4.000 dollars de dettes.

E. Bergh, S. I.

S. GOYENECHE. — *Iuris Canonici Summa Principia. Libri II pars II-III : De Religiosis — De Laicis.* Rome, Herder, 1938, 25 × 17 cm., 292 p. Prix : 40 lires ; 5,60 Mk.

Ce traité « De Religiosis » a pu être longuement préparé par les com-

(1) « A. A. S. », XXX, 1938, p. 340.

(2) Pierre Delattre, « Son Eminence le Cardinal Eugène Pacelli » dans « Etudes », 1930, t. 202, p. 401.

mentaires détaillés du R. P. Goyeneche dans le « Commentarium pro Religiosis » et par ses relations constantes avec la S. Congr. des Religieux. Le texte suit d'assez près le Code et prend position dans les nombreux problèmes que soulève l'interprétation de cette partie du Code. En note, l'auteur justifie son interprétation en discutant rapidement les opinions opposées. La bibliographie a été, en général, bien utilisée et, mérite rare dans les ouvrages publiés de l'autre côté des Alpes, les noms d'auteurs sont, à d'infimes exceptions près, correctement écrits.

Nous aurions voulu trouver ici un commentaire des canons relatifs à l'élection des supérieurs. P. 55-56, l'auteur n'aurait peut-être plus parlé du contrat bilatéral dans la profession, s'il avait pu utiliser l'article du R. P. Bergh, S. I., dans les « Ephemerides theologicae Lovanienses », 1937. Quelques citations d'articles détaillés de revues sur la matière auraient utilement complété la bibliographie. Ces remarques n'enlèvent évidemment rien au grand mérite de l'ouvrage.

J. Creusen, S. I.

S. ALONSO, O. P. — *La exencion de los Religiosos.* Extr. de la « *Ciencia Tomista* ». Salamanca, Tip. de Calatrava, 1938, 24 × 16 cm., 134 p. Prix : 3,50 pes.

L'auteur n'a pas voulu faire un traité historico-juridique de l'exemption des religieux. Dans des articles composés pour la «Ciencia Tomista» et maintenant publiés en volume, il s'est assigné comme but de relever tous les textes du Code où il est question directement ou indirectement du statut des religieux exempts et d'en donner un bref commentaire. A l'occasion, il prend position dans la controverse que soulève l'interprétation de ces textes. Cette étude, où par la force des choses les détails s'accumulent, se serait avantageusement terminée par un tableau d'ensemble dans le genre de celui que l'on trouve dans Berutti, O. P. (Institutiones Iuris Canonici, III, p. 287-289) ou Vermeersch-Creusen (Epitome Iuris Canonici II^5, n. 775) sur les diverses restrictions au privilège de l'exemption.

E. Bergh, S. I.

L. CHAUSSEGROS DE LERY, S. I. — *Le privilège de la foi.* Coll. Studia Coll. Max. Imm. Conceptionis, fasc. III. Montréal, 1938, 24 × 16 cm., XIV-172 p. Prix : 1,50 doll.

Dans cette monographie, le R. P. de Léry a donné un commentaire détaillé des can. 1120 à 1127, sur le privilège de la foi en matière matrimoniale. L'étude est systématiquement conduite et abondamment pourvue de réponses générales et de solutions de cas d'espèces, dues au S. Office ou à la S. C. de la Propagande. La bibliographie de cette importante matière a été bien utilisée, mais l'auteur a très sommairement traité l'histoire du c. 1120. On ne trouvera pas non plus ici une analyse très détaillée des fameuses constitutions pontificales, dont les privilèges ont été, par le can. 1125, étendus à l'Eglise universelle (1). Nous avons constaté avec plaisir que le R. P. de Léry confirmait toujours les positions que nous avons défendues dans l'« Epitome I. C. », II, n. 427 ss. Nous croyons toutefois devoir, dans la 6^e édition, modifier un peu la définition même du privilège de la foi, que le R. P. nous a empruntée. Ce privilège, en effet, ne vaut pas seulement pour des

(1) On en trouvera un excellent commentaire dans la brochure de F. F. Woods, « The Constitutions of can. 1125 ». Milwaukee, 1935.

cas douteux, comme le prouve d'ailleurs son application la plus fréquente, c'est-à-dire le privilège paulinien.

J. Creusen, S. I.

W. J. DOHENY. — *Canonical Procedure in Matrimonial Cases. Formal judicial procedure.* New York, The Bruce publishing Company, 1938, XXXII-726 p. Prix : 8 doll.

W. J. DOHENY. — *Practical Manual for Marriage Cases.* New York, The Bruce Publishing Company, 1938, 23 × 16 cm., XVI-304 p.

Le premier de ces ouvrages comprend deux parties : l'une est un commentaire de l'Instruction de la Congrégation des Sacrements, du 15 août 1936, sur la procédure à suivre par les tribunaux diocésains dans les causes matrimoniales ; l'autre est une étude très complète, en doctrine et en jurisprudence, des divers cas possibles de procès en nullité de mariage. Dans son commentaire de l'Instruction de 1936, l'auteur ne se contente pas de brèves explications littérales, mais fournit en fait un traité doctrinal et pratique de procédure matrimoniale. Souvent, il utilise les S. R. Rotae Decisiones (1908 et suivants). Mais c'est surtout dans la seconde partie qu'il exploite très soigneusement ses sources : 20 volumes des Décisions (1908-1928) ainsi que les dernières années (1901-1907) du Thesaurus resolutionum S. Cong. Concilii. Des statistiques sur l'issue des divers genres de causes introduites, des cas concrets bien résumés, illustrant la doctrine, donnent à ce travail un réel intérêt. On peut dire que l'auteur a mis ainsi très utilement à la disposition des canonistes la jurisprudence toute récente des tribunaux romains.

Le second ouvrage « Practical Manual » débute par la publication en latin et en anglais du texte intégral de l'Instruction de 1936. Il contient ensuite un bref résumé des divers stades de la procédure, accompagné d'un formulaire très complet qui rendra de grands services aux officialités. En appendice, quelques autres documents.

E. Bergh, S. I.

I. BENEDETTI. — *Ordo iudicialis processus canonici super nullitate matrimonii instruendi, iuxta instructionem a S. Congr. De Sacramentis editam.* Nouv. édit. Turin, Marietti, 1938, 22 × 15 cm., 220 p. Prix : 12 lires.

Texte de l'Instruction du 15 août 1936, accompagné d'un bref commentaire. L'ouvrage est intéressant et utile par les formules qu'il propose pour la rédaction des divers actes de procédure et par le spécimen complet d'un procès en nullité de mariage.

E. Bergh, S. I.

F. ROBERTI. — *De delictis et poenis. Vol. I, pars II, 1. De poenis in genere. De censuris in genere et in specie.* Rome, Libr. Pont. Inst. Utriusque Iuris, 1938, 24 × 15 cm., pp. 245-512. Prix : 15 lires.

Cet ouvrage continue le commentaire systématique du V^e^ livre du Code, entrepris naguère par l'éminent professeur de l'Apollinaire, devenu depuis auditeur de Rote. Son objet est nettement délimité et s'étend du c. 2215 au c. 2285 : la théorie générale des peines en droit ecclésiastique, la manière de les infliger et de les remettre, le traité des censures, avec étude spéciale de l'excommunication, de l'interdit et de la suspense. L'exposé très sobre, bien ordonné, dénotant une par-

faite maîtrise des théories du droit pénal ecclésiastique et civil, ne néglige cependant aucune question pratique. Dès le début, l'auteur prend nettement position en faveur d'une conception de la peine, avant tout restauratrice de l'ordre lésé, comme il l'avait fait au n. 34 de son premier volume. En passant, il traite de la légitimité de la peine capitale et estime que, même dans la société ecclésiastique, elle ne répugne pas en soi. Sur la qualité propre d'une peine résultant d'un précepte particulier et sur les conséquences quant à la réserve, l'auteur maintient ce qu'il avait déjà écrit jadis dans l'Appollinaris : c'est seulement lorsqu'une peine de ce genre a été « infligée » par sentence qu'il faut la considérer comme « ab homine » et dès lors réservée. Dans tous les autres cas, elle est « tamquam a iure ». Mais aussi bien au n. 243 qu'au n. 297, l'auteur a perdu de vue les changements apportés par le R. P. Creusen dans l'« Epitome Iuris Canonici, III, 5e édit., n. 406 et 443 : d'adversaire qu'il était jadis, le R. P. est devenu partisan de l'opinion de Mgr Roberti. A la p. 292, la note 5 devrait être également modifiée en fonction de ce que dit l'Epitome, ibid., n. 412, note 2.

Le chapitre consacré à l'absolution des censures est particulièrement pratique : l'auteur admet que l'on peut étendre aux péchés réservés « ratione sui » l'application du cas urgent (c. 2254) ; il affirme nettement que l'on ne retombe pas sous la censure réservée, pour avoir omis d'accomplir les obligations imposées par le supérieur auquel on a dû recourir.

E. Bergh, S. I.

C. BERUTTI, O. P. — *Institutiones Iuris Canonici. Vol. VI. De delictis et poenis.* Turin, Marietti, 1938, 22 × 15 cm., XVI-258 p. Prix : 18 lires.

Le R. P. Berutti, O. P., actuellement recteur de l'Université de Fribourg, poursuit la publication de ses « Institutiones Iuris Canonici », dont nous avons déjà dit les grands mérites, à l'occasion des deux premiers volumes, « Normae generales » (N.R.Th., 1936, p. 952), « De religiosis » (N.R.Th., 1938, p. 229). L'auteur commente avec beaucoup de soin et d'exactitude les deux premières parties du Ve livre du Code. De la 3e partie, qui traite « De delictis in specie », il n'est question ici qu'en passant, lorsque la matière invite, par exemple, à donner une liste des censures réservées. Fidèle à sa méthode, l'auteur, dans les questions controversées, n'oppose généralement pas les unes aux autres les opinions des canonistes. Il fait une notable exception lorsqu'il traite de l'excuse des impubères à l'égard des peines l. s. (p. 93). Il propose d'adopter, comme au c. 88, § 2, l'âge de 12 ans pour les femmes et de 14 ans pour les hommes. On sait que beaucoup de bons commentateurs du Code gardent la règle ancienne de 14 ans pour les deux sexes. Rien de plus suggestif pour se rendre compte que le dernier mot n'est pas dit en bien des questions de droit pénal ecclésiastique, que de comparer cet ouvrage à celui de Mgr Roberti que nous avons analysé ci-dessus. Le R. P. Berutti (p. 67 en note et 126) s'écarte de l'opinion de Mgr Roberti sur la nature de la peine portée par un précepte ; il maintient la distinction entre précepte commun et particulier. De même, contrairement à Mgr Roberti encore, il estime que l'on encourt à nouveau la censure réservée, si l'on n'accomplit pas les prescriptions du supérieur auquel on a recouru (c. 2252, 2254, § 1).

E. Bergh, S. I.

P. CIPROTTI. — *De iniuria ac diffamatione in iure poenali canonico.* Rome, Pont. Institutum utriusque iuris, 1937, 26 × 18 cm., 146 p. Prix : 15 lires.

Type de monographie sérieuse, claire et complète. Elle intéressera non seulement les canonistes mais les moralistes. Après avoir fixé les notions générales d'honneur, d'injure et de diffamation, l'auteur examine tous les éléments du délit décrit au c. 2355 ainsi que les sanctions possibles mais que ce canon laisse fort indéterminées. Enfin est exposée la procédure à suivre dans les actions pour diffamation et injure. L'auteur a utilisé les schemata du Code et a fondé son étude sur les travaux les plus solides, à commencer par la Somme théologique de saint Thomas. Il fait preuve à travers tout son exposé d'une connaissance très exacte du droit pénal ecclésiastique, dont les principes sont fort clairement appliqués ici à un cas particulier.

E. Bergh, S. I.

O. SCHOELLIG. — *Les sacrements. Précis de morale, de droit canonique et de pastorale, à l'usage des prêtres et des élèves des grands séminaires.* Traduit de l'allemand par l'abbé R. Guillaume. Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1938, 23 × 14 cm., 358 p. Prix : 38,50 frs.

Ce livre peut rendre de bons services aussi bien aux prêtres du ministère, pour l'entretien des connaissances acquises jadis, qu'aux étudiants en théologie, désireux de prendre, à la veille d'un examen, une vue d'ensemble sur les questions théoriques et pratiques de l'administration des sacrements. Tout l'essentiel des prescriptions morales et canoniques en cette matière est exposé dans cet ouvrage avec clarté et exactitude. Des applications pastorales sont faites à propos des divers sacrements. Elles dénotent un souci de sérieuse utilisation du progrès des sciences médicales et psychologiques. Le chapitre V sur la Pénitence occupe, à juste titre, la part la plus considérable du livre. C'est que l'auteur y expose aussi toute la question des censures et surtout, en quatre-vingt pages très riches de doctrine et d'expérience, « le traitement particulier de certaines catégories de pénitents ». Fort à propos, il dépasse le seul point de vue strict de la confession, pour traiter aussi des exigences de la direction spirituelle. Nous aurions lu avec intérêt son avis sur la grave question de l'idonéité des candidats au sacerdoce et à la vie religieuse en matière de chasteté. La section consacrée au secret sacramentel ne fait peut-être pas la part assez large à la difficile question de l'usage illicite de la science acquise au confessionnal, en tant que nettement distinct de la violation du secret et portant, croyons-nous, sur un objet différent.

E. Bergh, S. I.

Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern. Germanistische Abteilung et *Kanonistische Abteilung.* 2 volumes. Weimar, Böhlaus, 1938, 24 × 16 cm., VIII-808 et VI-764 p.

Peu familier aux théologiens, bien que ses œuvres intéressent plus d'un problème de dogmatique, le nom d'Ulric Stutz, une des gloires de l'école historique du droit canon, est trop connu des canonistes pour que la revue ne renseigne pas brièvement ses lecteurs sur les deux volumes d'études suscités par la solennisation de son soixante-dixième an-

niversaire. La bibliographie de sa production scientifique, établie à la fin d'un des volumes (p. 686-760), forme une liste imposante de 1045 numéros s'échelonnant, entre 1887 et 1938, sur un espace de cinquante années. Il faut signaler ici ses travaux sur l'« Eigenkirche », les églises de propriété privée, dont l'exposé a fait sensation, sans toutefois ne pas susciter aussi des rectifications comme celle très appréciée de Bigador pour l'Espagne, ses nombreuses études sur le « Codex Iuris Canonici », sur les concordats, sur la diplomatie et la politique religieuse de Léon XIII, etc., etc. Mais en outre, Stutz a été un maître qui, dès la fondation de son séminaire à Bonn, puis à Berlin, a inspiré et orienté les études historiques du droit. Son domaine était double, le droit canon et le droit germanique, ce qui lui a permis d'aborder, et souvent de résoudre, les problèmes historiques issus du contact des deux droits, et toujours au moins d'apporter des éléments qui en éclairent l'étude. Directeur pendant quarante ans de la section germanique de la « Zeitschrift der Savigny Stiftung », fondateur et directeur depuis 1910 de la section canonique, directeur des « Kirchenrechtliche Abhandlungen » commencées en 1902, Stutz se place à côté de Charles Frédéric Eichhorn et de Savigny parmi les représentants les plus compétents de l'école historique du droit.

Les mélanges qui lui sont offerts aujourd'hui sont dus à vingt-cinq collaborateurs, pour la partie canonique, et à vingt-neuf autres pour la partie germanique. Il serait difficile d'analyser ici ces cinquante-quatre études habituellement très développées et dont on pourra trouver les titres dans les bibliographies techniques des revues. Contentons-nous d'en détacher quelques-unes d'une importance spéciale ou d'intérêt pour les études ecclésiastiques.

Dans la partie germanique, le droit communal, urbain et régional, est largement représenté pour les villes médiévales allemandes en général (p. 275), pour Coblence (p. 337), pour l'Alsace (p. 654), pour Zwickau (p. 709) et Stralsund, avec ses vieux registres communaux qui remontent à 1270 (p. 674), pour Prague, etc. (p. 421), pour la Bohême et la Moravie, avec ses vieux documents juridiques en allemand ou en tchèque (p. 584). D'autres études examinent aussi le cas des communautés étrangères, soit celui des Wendes (p. 214), soit celui des Juifs à Brême et Oldenbourg (p. 257) ; d'autres, le rôle des races germaniques dans l'histoire du droit (p. 1), et celui des anciens « Landgrafschaften », leurs origines, etc. (p. 138). On ne peut se défendre de l'impression que les récentes initiatives du Reich ont maintes fois attiré l'intérêt sur les problèmes historiques que soulèvent quelques-unes d'entre elles. Signalons encore le travail sur la réforme administrative de Frédéric Barberousse (p. 560), celui de M. Ganshof, un spécialiste en la matière, sur le tribunal suprême des comtes de Flandre avant 1250 (p. 163), et celui sur l'attitude juridique du grand-maître de l'Ordre Teutonique vis-à-vis de l'Empire (p. 175). L'étude de M. Olivier-Martin (p. 108), sur le roi de France et les mauvaises coutumes, par opposition aux coutumes justes, raisonnables, etc., intéresse de près le droit canon auquel est due la distinction. Une étude d'ordre plus général (p. 788), qui porte sur le rôle de l'« image », autrement dit des expressions figurées, métaphoriques, dans l'expression du droit, comme le « res clamat ad dominum » bien connu des canonistes, ne manquera pas de les intéresser, ainsi que celle sur le jugement de Dieu du cas Poppo (p. 69), et celle sur les « Laudes Legum Angliae » (p. 615), avec sa « natura legis naturae » de Fortescue (fin du XV^e^ siècle). D'autres travaux ont pour ob-

jet quelques particularités historiques du droit monastique, des filiales des abbayes, de la congrégation de Bursfeld, etc., ou d'instituts spéciaux, église décanale ou paroissiale à Hermannstadt, hôpitaux italiens, etc, les dîmes dans l'électorat de Cologne (p. 599, 445, 310, 262, 530), etc.

Les travaux présentés par la section canonique ont la même importance et pour nos lecteurs un intérêt majeur. Les bénéfices sont objet de deux études, l'un d'un anglais, M. Barraglouch, de Cambridge (p. 94), avec des contributions importantes à la littérature médiévale de la « praxis beneficiorum » (p. 94), l'autre d'un italien, C. G. Mor, sur leur collation dans le royaume lombard. Sur l'état pontifical, l'exégèse du fameux serment de Ponthion, de Pépin le Bref (754) puis de Charlemagne (774), fait l'objet d'une étude de Schramm (p. 180), tandis qu'Ermini (p. 315) examine les caractères de la souveraineté pontificale au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, d'abord d'allure « féodale », puis « protectrice », puis « seigneuriale ». Deux études intéressantes par E. Eichmann et R. Holtzmann portent l'une sur le protocole des cérémonies du couronnement de l'empereur, retrouvé par le vieux chroniqueur Flamma et souvent appelé l'« Ordo » salique (p. 1), l'autre sur le décret de Nicolas II en 1059 relatif à l'élection pontificale (p. 135). Pour l'histoire des sources canoniques, mentionnons le travail de Finsterwalder sur la soi-disant « Homilia Leonis IV » et son rôle chez Hincmar et chez Réginon (p. 639), celui de Le Bras (p. 47) sur les Ecritures dans le « Decretum » de Gratien, qui aboutit, par un résultat assez inattendu, à donner une fois de plus une fin de non recevoir à la thèse « géniale mais insoutenable » de Rodolphe Sohm sur l'idée sacramentelle de Gratien, celui de Lewald sur le droit matrimonial de Bonizon de Sutri (p. 560), celui de P. Vaccari (p. 348) sur les rapports entre le droit canon et le droit civil aux XII^e^-XIV^e^ siècles, celui de Vincke (p. 414) sur la Pénitencerie apostolique et le sentiment populaire au XIV^e^ siècle, enfin l'étude de lexicographie juridique sur le mot «actio» dans la littérature décrétiste et décrétaliste, par S. Leicht (p. 81). L'article sur l'« Unum corpus christianum » par Liermann tire son actualité des efforts contemporains pour l'union de l'Eglise (p. 486). Quelques travaux sont de sujet moins général, par ex. sur la lettre de Rodolphe de Habsbourg aux évêques de Bavière et de Franconie (p. 27), sur la dîme et ses problèmes en Autriche et Bavière (p. 234), sur l'approbation pontificale de la nomination des empereurs de la maison de Luxembourg (p. 362), sur l'appui donné aux Vaudois par des princes allemands sous Victor-Amédée II, vers la fin du XVII^e^ siècle (p. 665). Un des articles qui attirera le plus l'historien, le canoniste et le théologien, est assurément celui du principal éditeur actuel de l'édition monumentale du concile de Trente, Séb. Merkle, sur les lacunes dans les protocoles des actes du Concile. Il rejette l'explication de Mgr Ehses et d'autres, parfois en termes d'une saveur accentuée ; pour les dernières années du concile, les renseignements sont tout autrement satisfaisants que pour les débuts. L'ensemble forme deux gros volumes de haute valeur, qui font honneur au destinataire et à leurs auteurs.

J. de Ghellinck, S. I.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

L. NOEL. — *Le réalisme immédiat.* Coll. Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie. Louvain, Edit. de l'Inst. Sup. de Phil., 1938, 23 × 15 cm., VIII-300 p. Prix : 35 frs.

Tandis que nous préparions la rédaction définitive de cette recension, nous avons eu la bonne — ou la mauvaise fortune ? — de trouver dans « Divus Thomas » (Plaisance), sept.-déc. 1938, un article de Mgr U. Bonamartini, membre — comme Mgr Noël — de l'Académie pontificale romaine de saint Thomas. Le titre est suggestif : « Il falso e l'antiscientifico di una Criteriologia ». L'auteur va-t-il s'attaquer à la critique, « ut sic » si l'on peut dire, montrer que le concept est contradictoire, ou arbitraire, ou superflu ? Vous prenez l'article et vous trouvez... une charge à fond contre les conceptions épistémologiques de l'école de Louvain, c'est-à-dire, de feu le cardinal Mercier et du vénéré président actuel de l'Institut supérieur de Philosophie, Mgr Noël. L'occasion ? La communication faite par Mgr Noël au 2me Congrès thomiste international de Rome en 1936 (Le réalisme immédiat, p. 281). Mgr Bonamartini proclame son respect pour « des personnes très dignes », mais il se croit contraint d'élever « une voix aussi forte que ses convictions ». Pourquoi ? « Nello scontento e nel più profondo disgusto ». Cherchons les causes de ce mécontentement et de cet abyssal dégoût ! L'auteur s'était, nous dit-il, rendu à ce congrès pour percevoir un écho fidèle de l'authentique pensée de saint Thomas. Horreur ! Il lui a été infligé d'entendre « la parola arbitraria e pseudofilosofica di neotomisti » (p. 524). Nous craignons un peu que ce pluriel ne soit... de majesté, car l'écrit vise « per se » les théories critiques de Mgr Noël.

L'article lui-même — suite de variations anticritiques — ramène sans cesse l'envoi — le refrain — « falso e antiscientifico ». Encore une fois, pourquoi donc ? La méthode de Mgr Noël, comme le dit le « Summarium », est « vere proprieque sceptica ».

« Le réalisme immédiat » de Mgr Noël fera pleinement justice des critiques de Mgr Bonamartini. Sans doute — et Mgr Noël est le premier à l'admettre — il est aussi indispensable que difficile de bien poser et de bien résoudre cette question : « l'on comprend qu'elle puisse donner lieu à bien des divergences » (R. I., p. 298), mais nous craignons que la façon d'écrire de Mgr Bonamartini, malgré toute sa sincérité, malgré tout son zèle, n'éloigne « l'espoir d'un accord final dans l'unité et la certitude parfaite » (ibid., l. c.).

Il ne faudrait pas que le lecteur conclue de l'attitude d'un membre de l'Académie romaine de saint Thomas à l'esprit, au « climat » d'une institution justement estimée pour son respect intelligent de la tradition et sa compréhension éclairée de la légitimité et de la nécessité de la liberté et du progrès.

G. Delannoye, S. I.

J. DE VRIES, S. I. — *Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie.* Coll. Mensch, Welt, Gott, Band 2. Fribourg e. Br., Herder, 1937, 23 × 15 cm., X-304 p. Prix : 4,40 Mk.

J. DE VRIES, S. I. — *Critica in usum scholarum.* Coll. Institutiones philosophiae scholasticae. Pars II. Fribourg e. Br., Herder, 1937, 20 × 13 cm., XIV-176 p. Prix : 2,50 Mk.

Deux bons ouvrages sur le problème critique, la façon légitime de le

poser et la méthode exacte pour le résoudre. Le R. P. De Vries est un auteur averti et consciencieux. Avec Descartes — le Descartes des « Regulae ad directionem ingenii » —, il admet que « nihil utilius quaeri potest quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur » ; comme le reconnaît justement le P. Picard, il a constaté, comme d'autres, que la valeur de la connaissance n'intéresse pas que l'esprit, qu'elle atteint l'âme entière et que l'aspect apologétique de la question est un élément, secondaire sans doute, mais dont aucun penseur croyant ne niera l'importance.

Le volume allemand établit — « extra formam » — la légitimité du réalisme objectif, tel que le propose saint Thomas. A partir de ces prémisses, il fait paraître les contradictions du scepticisme et les insuffisances de l'idéalisme. La deuxième partie analyse la « science du transcendant », tandis que la troisième détaille les exigences de la « science de la nature », de la « science de l'esprit » et de la métaphysique.

Le traité latin est destiné aux classes ; généralement, il redonne, en les résumant, les considérations du premier ouvrage. Toutefois, les relations entre la pluralité des concepts et le pluralisme des choses sont exposées, plus longuement et plus clairement, dans le traité latin.

Dans la préface de « Denken und Sein », le R. P. De Vries veut bien nous dire comment, en cette matière, il a suivi « l'esprit » du poète : « nonum prematur in annum ». Puisse son ouvrage aider bien des jeunes esprits à trouver la lumière en faisant route avec lui. Le professeur, le prêtre n'ambitionne pas d'autre récompense que celle-là.

G. Delannoye, S. I.

O. JANSSEN. — *Dasein und Wirklichkeit. Eine Einführung in die Seinslehre.* Munich, Reinhardt, 1938, X-351 p. Prix : 8 Mk.

Les philosophes suffisamment au courant des travaux antérieurs du Dr. Janssen seront heureux de trouver dans ce volume une vue synthétique des grandes positions stratégiques occupées par l'auteur. Malgré l'intérêt très réel de l'ouvrage, nous craignons un peu que le lecteur non-initié ne s'égare dans ce livre et, par une illation psychologique défavorable à l'auteur, ne juge trop touffu ou mal tracé un livre qui ne manque ni de lignes ni de lumière pour qui est à même de les apprécier.

G. Delannoye, S. I.

F. MAUGE. — *La destinée et le problème du vrai. L'Esprit et le Réel dans les limites du nombre et de la grandeur.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1937, 23 × 14 cm., 368 p.

« Nonum prematur in annum », conseillait Horace ; M. Maugé nous confie que l'ouvrage — dont voici le premier tome — lui a demandé 27 ans de méditation silencieuse. On ne pourrait résumer ce livre sans le trahir ; nous nous contentons d'indiquer le sujet et de signaler les pôles entre lesquels se situe la méthode de solution. Le problème : l'esprit et le réel : comment concevoir l'opposition entre ces deux termes ? Seule une opposition relative permet à l'esprit d'animer le réel — l'obstacle — sans être brisé par lui. La méthode ? Concilier le « fixisme » du rationalisme avec le « mobilisme » de M. Bergson. Comme, d'après l'auteur, les mathématiques se placent au carrefour de ces deux tendances, M.

Maugé étudie d'abord l'esprit et le réel dans les limites du nombre et de la grandeur. L'auteur compte examiner ensuite les rapports de l'esprit et du réel, qui, par gradations successives, l'amèneront à une philosophie du rayonnement moral : alors seulement le but dernier aura été atteint et le titre — combien significatif — « La Destinée et le Problème du Vrai », aura reçu sa justification. Nous sera-t-il permis d'exprimer notre jugement avec un brin d'humour ? « Lecteurs frivoles et pressés, prière de s'abstenir ! »

G. Delannoye, S. I.

O. PHILIPPE. — *L'être.* Coll. Les Cahiers de Nouménologie, édités sous les auspices du cercle philosophique lorrain. Paris, Vrin, 1938, 24 × 16 cm., 60 p. Prix : 7 frs.

« Carte de l'Etre », au 1/100.000e. Cette formule, me semble-t-il, suggère assez bien ce que l'auteur veut esquisser en ces 60 pages : Introduction de la pensée à l'être ; ontologie, cosmologie, anthropologie. Que faut-il penser de cette « projection » ? S'il est toujours intéressant et instructif de suivre l'exposé d'une pensée sincère, il n'est pas également facile, toujours, de faire sienne la théorie exposée. Nous avouons que cette conclusion (p. 59) nous laisse perplexe : « L'Etre n'est pas... une grandeur statique donnée dans sa plénitude dès le début, mais un processus s'échafaudant dans l'absolu, créant le temps et tout ce qui s'y développe, réalisant son cycle en le commençant au premier moment de sa donnée et en le terminant après que le devenir universel sera épuisé... ». Ajoutez que, selon M. Philippe, les dernières fins de l'être se confondent avec l'eschatologie chrétienne. Il se pourrait donc qu'à certains carrefours indiqués sur cette carte il faille lire : passage dangereux et même... interdit !

G. Delannoye, S. I.

G. MADINIER. — *Conscience et Amour. Essai sur le « Nous ».* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1938, 23 × 15 cm., 144 p. Prix : 25 frs.

S'il fallait caractériser d'un mot l'étude de M. Madinier, on pourrait, nous semble-t-il, la présenter comme une « dialectique de la charité ». Le principal effort de l'auteur est, en effet, de surmonter certaines oppositions : « unité », qui est condition d'intelligibilité — « multiplicité » des personnes ; « justice », qui est, pour Renouvier, l'expression même de la raison — « amour », qui n'est qu'un sentiment aveugle ; d'une part, la personne est « pour soi » — d'autre part, l'individu est « pour la société ». Ces oppositions n'apparaissent irréductibles que parce que l'on considère le « moi » comme un objet, parmi d'autres objets. Dans ces conditions, l'unité que cherche notre raison ne peut être réalisée qu'en faisant disparaître les personnes. Car, il n'y a que deux manières d'unifier des objets multiples : ou bien dissoudre les différences en identifiant : on obtient ainsi une unité abstraite, qui détruit les êtres ; ou bien montrer comment les êtres s'ordonnent en une organisation harmonieuse : une telle unité cristallise les êtres dans une fonction ou un rôle et méconnaît leur valeur de personnes. Il faut donc renoncer à considérer le « moi » comme un objet. Pour atteindre le moi, il ne faut pas se mettre hors de lui, il faut se mettre en lui, c'est-à-dire « accomplir l'acte par lequel le moi se pose ». Cet acte, qui fait le moi, c'est l'acte de conscience morale, et cet acte ce n'est pas un acte de

« justice », qui suppose, sans doute, l'union des personnes, mais aussi leur opposition comme individus ; cet acte, c'est l'« acte d'amour ». Il y a d'ailleurs, entre la justice et la charité, des relations étroites ; une de ces vertus ne va pas sans l'autre, mais c'est la charité qui est première. Cette philosophie prolonge celle de Maine de Biran, mais la dépasse. Nous souhaitons au livre de M. Madinier tous le succès qu'il mérite, et à ses idées la plus large diffusion.

A. Grégoire, S. I.

G. MADINIER. — *Conscience et mouvement.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1938, 23 × 15 cm., X-484 p. Prix : 65 frs.

Quel est le rôle du mouvement dans la pensée et plus exactement dans l'acte de prise de conscience, dans la constitution d'une « intériorité » ? Tel est le problème dont l'auteur retrace l'histoire chez les philosophes français, de Condillac à Biran et de Biran à Bergson. Condillac eut le double mérite de poser avec netteté le problème de l'éveil de la réflexion et de lui donner une réponse précise : la réflexion naît dans une expérience tactile où se réalise l'« opposition corrélative » qui est constitutive de la conscience réfléchie. Les successeurs de Condillac se sont partagés selon trois orientations, qui correspondent sans doute aux trois attitudes possibles de la pensée en face du problème de la conscience : faire du sujet « quelque chose » et se figurer que, dans cette chose, l'on a encore affaire à lui, — se cantonner dans les « choses », en renonçant à atteindre le sujet —, s'efforcer enfin de retrouver le sujet comme activité sous les « choses » qu'il perçoit. La première attitude, qui est celle de l'éclectisme, ignore le corps et méconnaît par conséquent le rôle de l'expérience motrice. Par contre, les deux autres courants de pensée ont attribué au mouvement un rôle privilégié, mais en se plaçant à des points de vue différents. Cette enquête historique, pour intéressante qu'elle soit en elle-même, ne fait que préparer une synthèse doctrinale, que l'auteur esquisse dans son dernier chapitre.

A. Grégoire, S. I.

G. BONTADINI. — *Saggio di una metafisica dell' Esperienza. Vol. I.* Coll. Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Scienze filosofiche. Vol. 27. Milan, « Vita e Pensiero », 1938, 25 × 17 cm., 304 p. Prix : 20 lires.

Plus d'un lecteur se réjouira sans doute de ce que M. Bontadini ait cédé aux instances de ses amis. Il nous a donné un ouvrage fortement pensé et riche en aperçus intéressants. Dans un premier chapitre, il définit la métaphysique comme le problème de la vie, de l'absolu, de l'intelligibilité du réel, et enfin de l'expérience. Le deuxième chapitre examine les solutions données à ces problèmes au cours de l'histoire. Le troisième chapitre aborde la question de l'unité de l'expérience, dont les caractères sont l'« immédiateté », l'actualité et l'objectivité. Cette unité de l'expérience est confrontée avec le réalisme et l'idéalisme. Suivent des fragments d'une phénoménologie de la conscience : le sens, la pensée expressive, la pensée démonstrative (ch. 4) — et d'une phénoménologie de la puissance : acte et personne ; passage de la phénoménologie à la métaphysique (ch. 5).

A. Grégoire, S. I.

E. LAMOTTE. — *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahâyânasamgraha)* Tome I: Version thibétaine et chinoise ; 1er fascicule : chapitres I et II, VIII-47 p., 11 pl. — Tome II : Traduction et commentaire ; 1er fascicule : chapitres I et II, VIII-152 p. Louvain, Editions du Museon, 1938, 27 × 17 cm. Prix : 10 et 18 belgas.

Asanga est le chef de l'école bouddhiste mahâyâniste Yogâcâra. Celle-ci tient la théorie idéaliste de la pensée-receptacle, hors laquelle il n'est rien de réel. Aussi faut-il d'après elle refuser absolument l'existence au monde des apparences. Selon l'ancienne tradition, Asanga a développé ces positions dans le Mahâyâna-Sûtrâlamkâra, plus ascétique et mystique que métaphysique. Il en a donné un autre exposé dans la Somme du Grand Véhicule, qu'accompagnèrent deux commentaires, l'un de Vasubhandu, l'autre d'Asvabhâva (?).

C'est de ces trois dernières œuvres et au premier chef du Mahâyânasamgraha que M. Lamotte, suivant les versions thibétaine et chinoise nous donne le texte, la traduction et le commentaire. Deux chapitres seulement jusqu'ici mais le reste est en préparation. Et voici la méthode employée pour le commentaire. Au livre d'Asanga, des passages de Vasubhandu et d'Asvabhâva, choisis pour leur clarté et leur concision, et courant parallèlement au texte, servent de glose perpétuelle.

La tentation était grande de comparer l'idéalisme bouddhique à nos idéalismes occidentaux et de le transposer pour notre commodité en des termes familiers à l'Europe, mais facilement inadéquats aux mots originaux. M. Lamotte y a résisté par principe. Il a voulu tout d'abord nous livrer un texte dont la fidélité soit assurée. Par souci de précision technique, il restitue même, entre parenthèses, les termes sanscrits correspondant aux mots thibétains caractéristiques intervenant dans l'original.

A la fin du volume, des références nombreuses et choisies nous signalent les ouvrages européens sur le bouddhisme en général et sur l'idéalisme en particulier.

Ensuite vient encore toute une série de notes et comparaisons, extraites surtout, cette fois, des ouvrages indiens anciens, et classées selon l'ordre de l'exposé.

Rien que par les deux chapitres publiés, on peut déjà se rendre compte de la pensée d'Asanga, sinon de ses recettes mystiques. Elle se résume très grossièrement en cette série, successive sinon toujours clairement causale : vies précédentes ; positions de « germes » pour les vies futures ; imprégnation de la connaissance-réceptacle par ces germes ; représentation conséquente de tous les êtres, en réalité illusoires; influx de ces êtres imaginaires sur la connaissance réceptacle, ainsi transformée en connaissance en acte. Le rêve peut servir d'exemple à cette série.

Une publication précédente de M. Lamotte : Karmasiddhiprakarana de Vasubhandu, contenait, elle aussi, un exposé de l'idéalisme sans compromis des Vijnânavâdins : négation de toutes les apparences et de la négation même. Par ses vues radicales, le Mahâyânasamgraha intéressera autant le philosophe que l'historien du bouddhisme ou le philologue. Et c'est pourquoi il faut savoir gré à M. Lamotte de nous présenter cette œuvre d'une manière si fidèle et si claire.

J. Masson, S. I.

M. GRABMANN. — *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus.*

Einzelausgabe aus den Abhandl. der Preuss. Akad. der Wissensch. 1937, Phil.-hist. Klasse, n° 5. Berlin, de Gruyter, 1937, 26 × 18 cm., 58 p.

Cette importante communication faite à l'Académie de Berlin, par le savant historien de la scolastique, comporte deux parties : la première, synthétique, qui donne avec beaucoup de compétence un aperçu sur les immenses progrès réalisés dans le domaine de l'histoire de la logique du haut moyen âge, depuis l'ouvrage de Prantl (1885, 2e édition), souvent inexact, lacunaire ou fautif. Les derniers travaux de Geyer notamment et ceux de Van de Vyver ont beaucoup contribué à ces progrès. La seconde partie, tout analytique (p. 16-51), analyse le contenu et la place d'une quinzaine de traités ou de travaux, encore inédits, sur la dialectique, et qui s'échelonnent entre l'époque de Pierre Abélard et celle de Petrus Hispanus (1277), le futur Jean XXII. Il est inutile de souligner l'importance de ces résultats, que le savant auteur synthétise lui-même à la fin de sa communication (p. 51-56).

J. de Ghellinck, S. I.

H. J. DE VLEESCHAUWER. — *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant. T. III. La déduction transcendantale de 1787 jusqu'à l'Opus Postumum.* Coll. Universiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Faculteit der wijsbegeerte en letteren. Aflevering 75. Anvers, « De Sikkel », 1937, 25 × 17 cm., 710 p. Prix : 150 frs.

Lorsque jadis (N. R. Th., juillet, 1936) nous avions le plaisir et l'honneur de louer sans réserve les premiers tomes du magistral ouvrage du Prof. De Vleeschauwer, nous gardions au cœur comme une crainte secrète : « Que nous apportera le dernier tome ? Jusqu'ici l'auteur a eu des devanciers ; il les connaît et même — ou surtout ? — leurs distractions ou leurs erreurs lui ont permis de garder, presque partout, le juste milieu. Les derniers ouvrages de Kant, surtout l'« Opus postumum » n'ont pas bénéficié d'une étude pareille. Comment l'auteur s'acquitterat-il de sa tâche de pionnier ? » Reconnaissons-le sur-le-champ : notre crainte était sans fondement... ou presque. L'auteur a su garder, intensifier même sa méthode de « Verstehendes Einfühlen ». Nous pouvons ainsi suivre jusqu'au bout l'évolution du vieux penseur de Königsberg. Parmi les incompréhensions et les « apostasies » de presque tous, Kant, sans s'en douter peut-être, vérifie jusqu'à ses dernières lueurs intellectuelles, la juvénile assurance qu'il énonçait dans la préface de son premier ouvrage — il y avait cinquante ans ! — : « Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen ». Sans même signaler des points plus faibles ou chicaner à propos de quelque détail, félicitons cordialement et remercions chaleureusement M. le Prof. De Vleeschauwer. Heureux le travailleur qui, avant même d'avoir atteint l'« Akmè » de sa carrière, a pu enrichir la littérature philosophique d'un pareil « Monumentum ». La Belgique ne peut que s'enorgueillir du succès mondial obtenu par un de ses professeurs.

G. Delannoye, S. I.

M. WEINREICH. — *Max Weber, l'homme et le savant. Etude sur ses idées directrices.* Paris, Vrin, 1938, 25 × 16 cm., XII-212 p.

L'auteur juge qu'« il est extrêmement difficile de faire un bilan du

travail weberien ». Nous ne tenterons donc pas l'impossible : résumer cet ouvrage en quelques lignes. Aucun savant peut-être n'a marqué son œuvre de l'empreinte de son propre caractère au même degré que Weber ; il était donc indispensable de nous faire d'abord connaître l'homme et les influences qu'il a subies. Dans ses recherches sociologiques, Weber applique une méthode et une conception de la science originales. Habituellement, on réserve le nom de science à l'étude des domaines où règne le déterminisme, où il est donc possible de formuler des lois proprement dites. A la suite de Windelband et de Rickert, Weber combat cette conception trop étroite. L'histoire et en particulier la sociologie sont des sciences, quoique les faits concrets et individuels n'obéissent pas à des lois strictes. Par ailleurs, le savant n'a pas à porter des jugements de valeur sur les événements et les institutions ; il ne peut pas non plus se contenter de décrire les faits ; son rôle est de les comprendre, d'en saisir la signification et, par là, de les expliquer. Par ces discussions d'ordre philosophique, l'ouvrage de M. Weinreich intéressera d'autres lecteurs que les sociologues de profession.

A. Grégoire, S. I.

PÉDAGOGIE.

L.-E. MARCEL. — *Dictionnaire de Culture Religieuse et catéchétique.* Besançon, Imprimerie Jacques et Demontrond, 1938, 20 × 12 cm., 676 p. Prix : broché : 50 frs, cartonné : 56 frs.

Le travail de M. le chanoine Marcel mérite à coup sûr les plus vifs éloges. La somme de renseignements réunie en ces pages à double colonne dépasse toute attente. Et la valeur de ces renseignements répond à leur multiplicité. Il serait mesquin de s'attarder à quelques très rares inexactitudes de détail, alors que, par ailleurs, certains articles nous présentent de véritables petits traités sur la Confession, la Messe, la Vie surnaturelle, l'Evangile, Jésus, etc. Le commentaire est à la fois, et suivant les cas, historique, canonique, exégétique, moral, dogmatique, ascétique, apologétique. Signalons aussi que la note parénétique est toujours présente et qu'elle revêt une discrétion et un à-propos irréprochables. Enfin, la présentation du volume est extrêmement claire et de nombreux renvois facilitent la découverte des termes à classement douteux. Tous ceux qui ont à collaborer à l'instruction religieuse de la jeunesse ou du peuple, depuis les prêtres de paroisse jusqu'aux membres de l'Action catholique, seront heureux d'avoir à leur disposition un ouvrage aussi complet et aussi sérieux. D'autant que le volume nous est offert à un prix extrêmement modéré...

J. Masson, S. I.

J. DZEROVIC. — *Catecheses.* Coll. Opera gr.-cath. academiae theologicae Leopoli, vols. XX-XXI. Leopol, Académie théologique gréco-catholique, 1938, 25 × 18 cm., 228 p.

Suite de l'ouvrage de méthodologie catéchétique en langue ukrainienne de M. J. Dzerovič, analysé dans la revue en juin 1938, p. 758. L'auteur suit la méthode Munich-Viennoise en tenant compte aussi de la méthode d'« école du travail ». Ce volume comprend les récits bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament, la méthode et les procédés pour faire comprendre le dogme et la morale aux enfants de première et deuxième classe de l'école primaire.

N.

VERHEYEN et CASIMIR. — *Paedagogische Encyclopaedie.* Afl. 7-8 (p. 289-384). Anvers, « De Sikkel », 1938, 28 × 18 cm. Prix : 12 frs le fasc.

Nous avons fait connaître cette encyclopédie par nos comptes rendus précédents. La fin du huitième fascicule nous amène au mot « Duitschland ». Les deux derniers fascicules contiennent surtout des données biographiques. On y trouve des articles sur Claparède, Commenius, Dalcroze, Decroly, Dévaud, Dewey, etc. Le chanoine Cardijn n'est pas nommé. Les principales biographies sont accompagnées de bons portraits. Tout en maintenant la réserve faite à propos du caractère neutre de cette encyclopédie, nous nous plaisons à reconnaître l'effort loyal que font ses auteurs pour exposer objectivement le point de vue catholique.

J. Donceel, S. I.

H. FLECKENSTEIN. — *Persönlichkeit und Organminderwertigkeiten.* Fribourg e. Br., Herder, 1938, 23 × 16 cm., XIV-320 p. Prix : 7 Mk.

Personne n'ignore le retentissement de la maladie, de l'infirmité et des défauts corporels sur le caractère. Le but de ce livre est d'étudier dans les différents cas cette influence et les conséquences qui en découlent du point de vue de la théologie morale et pastorale.

La première partie étudie l'influence de la cécité, de la surdi-mutité, des défauts corporels, de l'épilepsie, des troubles des organes sexuels ou des glandes à sécrétion interne, etc., sur le psychisme. La seconde partie indique les conséquences que le moraliste et le directeur d'âmes devront tirer de ces faits. L'auteur nous montre que la maladie, de fait, modifie le caractère, comment se manifestent ces modifications, comment elles évoluent. Il signale leur influence sur la liberté et la responsabilité. Pour finir, il souhaite que le médecin et le prêtre puissent de plus en plus conjuguer leurs efforts pour diriger et guérir. Ce livre pourra rendre de grands services à tous les prêtres que leur ministère met fréquemment en rapport avec des malades ou des infirmes.

J. Donceel, S. I.

H. NOHL. — *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde.* Frankfurt a. M., Schulte-Bulmke, 1938, 24 × 16 cm., 194 p. Prix : 7,50 Mk.

Un livre de réelle valeur. L'auteur ne se contente pas d'exposer l'un après l'autre les différents systèmes caractérologiques, mais s'applique à retrouver dans la complexité de chaque caractère les lois qui régissent sa structure, et les étudie à la lumière des différentes théories. Une première partie (die Aufbaugesetze) traite successivement des diverses stratifications de l'âme, de la structure de la vie psychique, du caractère objectif et subjectif, de l'importance du souvenir pour le caractère. La seconde partie de l'ouvrage applique les notions ainsi élucidées aux différentes formes vitales (die Lebensformen). L'auteur y étudie : les tempéraments, la polarité des traits de caractère, la différence entre les sexes, les stades du développement, les différences de races et de peuples, les formes conditionnées par le milieu et la profession, la détermination spirituelle libre. L'auteur se rend compte de la complexité du problème qu'il traite. Il tient compte des influences organiques, des facteurs psychiques et du rôle de la liberté. Familiarisé avec les grands systèmes caractérologiques, il ne se laisse pour-

tant pas enfermer dans leurs cadres. Il est regrettable que les influences religieuses qui agissent si puissamment sur le caractère soient presque entièrement négligées.

J. Donceel, S. I.

S. DUNIN-BORKOWSKI, S. I. — *A la conquête des cimes. Etudes sur la formation du caractère. Tome I : Esquisses et récits.* Adaptation française par l'abbé R. Guillaume. Mulhouse, Edit. Salvator; Tournai, Casterman, 1939, 20 × 13 cm., 226 p. Prix : 16,50 frs.

Le Père Dunin-Borkowski met en relief, avec beaucoup de pénétration et de nuances, quelques traits du caractère des jeunes gens. Ses esquisses demandent, pour être bien comprises, une certaine expérience de la vie et conviennent plus particulièrement à documenter les éducateurs. Les jeunes gens se verront vivre à travers ses « récits » écrits d'une plume pittoresque. Qu'ils les lisent ou, mieux encore, qu'on les leur lise, soit au cours de religion ou dans un cercle d'étude, et nous sommes certains que ces « récits » feront éclore de fertiles échanges de vue.

J. Bodson, S. I.

V. DILLARD. — *Lettres à Jean-Pierre.* Paris, Spes, J. E. C., 1938, 18 × 12 cm., 188 p. Prix : 15 frs.

J'ai rencontré il y a quelques mois le P. Dillard à l'étranger ; ce contact rapide avec une riche personnalité m'a fait attendre impatiemment l'apparition des « Lettres à Jean-Pierre » ; je savais que le livre ne pourrait pas être banal ; la réalité dépasse toutes mes espérances.

Jean-Pierre a 14 ans quand il demande au P. Dillard d'être son « conseiller » spirituel. Les conditions sont établies : entière franchise, confiance mutuelle, amitié loyale, base même d'une compréhension perspicace. La correspondance s'échelonne sur 8 ans : les sujets sont variés comme la vie : les mille aspects déconcertants, à la fois merveilleux et dangereux, d'un adolescent, adulte en devenir. Lettres sur la littérature, la philosophie, la prière, la J. E. C., les amitiés masculines et féminines, le spleen, les mauvais livres, la question sociale, la danse, la famille, etc... Toutes les questions angoissantes et difficiles qui travaillent le cœur et l'esprit de tous nos « Jean-Pierre » sont affrontées dans un esprit jeune et chrétien, courageux sans forfanterie, lumineux sans simplification.

Là où, trop souvent impuissants, nous n'apportons, avec notre bonne volonté, que des emplâtres sur des jambes de bois ou d'interminables kyrielles de vieux clichés démodés, le P. Dillard a su tirer, des trésors de son humanité et de son sacerdoce, assez de réel, de beauté et de bonté pour rejoindre l'âme de l'adolescent, grand incompris, énigme pour lui-même et pour ceux qui l'aiment le mieux. Tirez tout ce qu'il y a de pompeux et de fagoté dans la splendide chose qu'est « l'humanisme chrétien » ; gardez-lui son dynamisme, sa sève, la grâce illuminant une vie qui est belle et grande et emballante, l'épanouissement de tout l'homme sous le grand soleil du bon Dieu, vous aurez trouvé l'esprit, l'âme des « Lettres à Jean-Pierre ».

Je sais qu'un livre aussi original sera discuté. Tant mieux ! L'auteur sera le premier à s'en féliciter. Ces lettres auront du moins un mérite incomparable. Nos « Jean-Pierre » y trouveront l'âme d'un prêtre à l'unisson de la leur ; les parents y apprendront l'art si difficile de déchiffrer le cœur bien compliqué de leurs grands garçons. Quant aux prêtres, ils y apprendront, s'ils sont jeunes, la fluidité et la délicatesse

de touche que demande l'adolescent ; si leur jeunesse s'estompe déjà dans le recul des années, ils y retrouveront peut-être assez de fraîcheur pour rejoindre sans maladresse des aspirations et des idéals qui exigent une admiration sans naïveté et une sympathie dépourvue de faiblesse.

J. W. Saatman, S. I.

M. VANHAEGENDOREN. — *Het Verkennersleven. Paedagogische studie over het spel van Verkennen.* Tome I. Anvers, Standaard-Boekhandel, 1938, 21 × 15 cm., XVI-380 p. Prix : 40 frs.

Cet ouvrage se présente comme une « introduction systématique à l'étude du grand jeu Scout, tel que l'a conçu Baden-Powell ». Il comprendra trois volumes : nous recensons ici le premier ; le second traitera des Louveteaux et des Scouts ; le troisième, consacré aux Routiers, se terminera par une étude du Scoutisme comme système et comme mouvement.

Le tome I débute par 4 chapitres préparatoires où l'auteur étudie : la place de la « libre formation de la jeunesse », à côté de l'éducation familiale et scolaire (ch. I) ; la vie de Baden-Powell et la genèse de son œuvre (ch. II) ; les diverses étapes du développement enfantin : première, deuxième, troisième enfance, adolescence physique, intellectuelle et morale (ch. III) ; l'homme et l'enfant en face du jeu et du travail (ch. IV).

Suivent 13 chapitres consacrés à l'étude détaillée du Scoutisme : la promesse (ch. V), les 10 articles de la Loi (ch. VI à XV), la fraternité scoute (ch. XVI) et les chefs, « les grands frères » (ch. XVII). Pour la plupart des points de la Loi, l'auteur, après en avoir explicité le contenu et la portée, les étudie au triple point de vue du garçon (le scout), de l'homme (le Routier) et du Chef. L'article V (politesse), où ce plan n'a pas été suivi, nous paraît un peu sommairement traité.

Faute de pouvoir résumer ici ce magistral volume, signalons, entre mille, quelques points qui nous ont frappé : Pourquoi existe-t-il des fédérations neutres ? (p. 23). Dans l'ensemble, la tendance à présenter tout travail comme un jeu est dangereuse : l'enfant a besoin d'apprendre à faire effort (pp. 69-72). Une élégante solution est donnée pour la promesse scoute des aumôniers (p. 76). Le rôle psychologique de la « Bonne Action » est bien mis en relief (p. 155). Les enfants fortunés doivent être habitués à l'économie et à la prévoyance, et comment (p. 214). Tout l'article X (ch. XV : Education de la chasteté) est remarquable de bon sens (pp. 221-271). L'Aumônier qui entre dans le mouvement doit en accepter pleinement les principes fondamentaux (p. 373).

L'auteur nous permettra en toute cordialité quelques remarques. N'avons-nous pas, de par la Communion des Saints et le Corps mystique, avec les autres hommes des relations très étroites qu'un chrétien ne peut négliger ? Nous aurions aimé voir ce point traité à l'occasion de l'article IV (fraternité). L'auteur parle à peine (pp. 374-375) des Unités d'établissement ; son avis et son expérience ne seraient pourtant pas de trop pour éclairer les situations complexes qui s'y rencontrent.

Tel qu'il est, ce volume, où l'auteur joint à une pratique consommée du scoutisme une connaissance remarquable des théories pédagogiques, est à notre connaissance le plus complet qui ait paru. Les non-initiés y trouveront, dans un langage à leur portée, une étude fouillée du mouvement et le témoignage d'un de ses principaux dirigeants dans la partie flamande du pays. Les chefs y puiseront, au contact d'une expérience

qui se révèle à chaque page, une foule de vues neuves et d'idées fructueuses. Il nous reste à souhaiter qu'une traduction mette bientôt ces trésors à la portée de ceux qui n'ont pas une maîtrise suffisante de notre deuxième langue nationale.

L. R.

M. CSABA. — *La vie en fleur. Ce qu'une adolescente du XX^e siècle doit savoir.* Adaptation française par Marie Francœur. Mulhouse, Salvator ; Paris, Casterman, 1938, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 16,50 frs.

Dans cette première série, les adolescentes trouveront tout ce qu'elles doivent savoir, exposé clairement et avec une délicatesse parfaite. Ce volume est révélateur de l'état de la société actuelle ; non seulement parce qu'il y est question des modes et des sports ; mais parce que le chapitre des passions néfastes ne comporte que deux noms : l'alcool et le tabac. Etrange, mais tristement vrai ! Ce volume, de lecture agréable, est un chef-d'œuvre et l'adaptation en est remarquable.

C. Sevrain, S. I.

ASCÉTISME.

Méditation et prédication

TIHAMÉR TÓTH. — *Le Saint-Esprit, La Sainte Eglise Catholique. Sermons prononcés dans l'église de l'Université de Budapest.* Traduits du hongrois par l'abbé Marcel Grandclaudon. Coll. Le symbole des apôtres, cinquième partie. Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1938, 21 × 13 cm., 356 p. Prix : 24,20 frs.

Dans ce 5^e volume, la part du Saint-Esprit est un peu mince : 45 pages seulement. Mais l'article de la Ste Eglise est remarquablement développé et ne peut que faire forte et excellente impression. Au sujet des mérites de l'Eglise et des Papes, il y a trop de redites. Cette partie est peut-être encore meilleure que les précédentes et très actuelle.

C. Sevrain, S. I.

M.-A. PERATE. — *Simple oraison de Vie intérieure.* Avignon, Aubanel-Père, 1938, 19 × 12 cm., VI-216 p. Prix : 15 frs.

Simple oraison, en effet, que l'auteur fait devant nous, mais comme pour elle-même, sans vouloir nous enseigner. Très bon livre pour la lecture méditée et qui renferme même deux chemins de croix.

C. Sevrain, S. I.

G. BASSEVILLE. — *Instructions pour les messes du dimanche. Deuxième série : Les Sacrements (suite). (Pénitence, Extrême-Onction, Ordre et Mariage).* Paris, Lethielleux, 1938, 19 × 12 cm., 292 p. Prix : 20 frs.

Cet ouvrage concis, complet et très clair, qui a déjà connu des éloges nombreux et bien mérités, est d'une utilité incontestable tant pour les prêtres en vue de la préparation de leur prône du dimanche, que pour le laïc désirant raviver ou compléter ses connaissances en matière religieuse. Il constitue, en effet, une explication vivante et bien adaptée de la doctrine chrétienne à notre monde actuel.

A. Desclée, S. I.

P. PIRON, S. I. — *Le grand bercail. Douze heures saintes.* Gembloux, Duculot, 1938, 19 × 12 cm., 186 p.

L'heureuse diffusion de la pratique de l'heure sainte amène la multiplication des textes qui aident à en tirer profit. Celui du R. P. fera très bonne figure dans la série et même nous semble devoir se classer parmi les meilleurs. Nous lui souhaitons un large succès.

C. Sevrain, S. I.

F. COSTERUS, S. I. — *Meditationes de universa historia Dominicae Passionis.* 3e édit. Turin, Marietti, 1938, 15 × 10 cm., VII-292 p. Prix : 4 lires.

Les méditations du P. Costerus méritaient une nouvelle édition, la 3e récente. L'auteur fut un homme de réflexion et de grande piété. Pas trop longues, simples, elles ont encore l'onction de ce qui fut longuement et pieusement médité avant d'être écrit.

C. Sevrain, S. I.

A. GARNIER. — *La Vierge Marie et les Saints.* Deuxième série. Avignon, Aubanel Ainé, 1938, 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 16,20 frs.

Nous ne répéterons pas l'éloge fait ici-même à l'occasion de la première série. La seconde le mérite pourtant. Et nous recommandons instamment une lecture qui fait aimer davantage à la fois les saints et Celle qui en est la reine.

C. Sevrain, S. I.

Het menschelijk geluk. XIV geestelijke voordrachten. Anvers, Geloofsverdediging, 1937, 22 × 14 cm., 200 p. Prix : 15 frs.

Ce livre groupe quatorze conférences, données dans l'église Saint-Charles d'Anvers. De bonne tenue littéraire, concrètes, claires, au moins pour la plupart, elles sont toutes riches d'une solide doctrine qui très souvent s'inspire immédiatement de saint Thomas. Le titre du recueil dit assez le thème de chacun de ses chapitres. L'on montre successivement comment il est vain de chercher le bonheur dans les puissances, les richesses, les progrès de la technique, la culture de l'intelligence, etc. Le bonheur de l'homme ne se trouve qu'en Dieu, possédé parfaitement au ciel, mais déjà ici-bas, très réellement, dans l'Eglise. Si bien que la conception chrétienne de la vie ne peut être que foncièrement optimiste.

F. T.

E. DUPUIS, S. I. — *Ancienne littérature latine chrétienne. Extraits. I-IV.* Bruxelles, Edit. Universelle, 1938, 20 × 14 cm., 80 p. chacun. Prix : 5 frs le fascicule.

Nous laisserons aux revues pédagogiques le soin d'étudier la place de la littérature chrétienne dans l'enseignement classique, d'apprécier aussi le genre d'anthologie choisi par l'auteur : de courts extraits, pris dans des œuvres nombreuses, plutôt que quelques œuvres significatives présentées dans leurs parties principales. Il appartiendra aux mêmes revues de juger si les extraits choisis dans chaque série répondent bien au niveau de développement et aux centres d'intérêt de chacune des quatre classes envisagées par l'auteur : quatrième, troisième, seconde, rhétorique.

Nous voudrions insister seulement ici sur l'utilité de cette anthologie du point de vue d'un prêtre qui aime à lire. Il trouvera rassemblées dans ces quatre petits volumes les « meilleures pages » des principaux

écrivains chrétiens de langue latine dans l'antiquité, les « passages classiques » qu'un homme cultivé ne peut ignorer, par exemple le fameux interrogatoire des martyrs de Scillium (I, p. 7), les conseils de saint Jérôme sur l'éducation de la jeune Palla (I, p. 27), la conversion du moine fugitif Malchus par la contemplation d'un nid de fourmis (I, p. 33), la douleur de saint Augustin à la mort de son ami (I, p. 39), le récit par saint Grégoire de la dernière entrevue de saint Benoît et de sainte Scolastique (I, p. 65), la célèbre comparaison du moineau traversant une grande salle éclairée, proposée au roi Aedwin et racontée par Bède le Vénérable (I, p. 77), le songe de saint Jérôme sur l'usage des classiques (II, p. 14), le passage si souvent cité de saint Augustin sur les miracles du Christ (III, p. 55), etc., etc. Ailleurs l'auteur a groupé quelques extraits du point de vue psychologique, pour faire mieux comprendre le tempérament littéraire de quelques écrivains : saint Augustin et le sentiment de la nature (I, p. 47-55), saint Augustin et les classiques païens (II, p. 45-51), saint Augustin et l'enseignement religieux (III, p. 26-30), etc. On trouvera II, p. 68-74, un choix des plus anciennes oraisons liturgiques, III, p. 59-78 les poésies chrétiennes antiques les plus connues. L'auteur visiblement a beaucoup lu, avec goût et avec cette fraîcheur d'enthousiasme qui fait le mieux découvrir les « beaux textes ». Ce qu'il a recueilli et groupé est de valeur; on ne perdra pas son temps et sa peine en se fiant à son choix.

J. Levie, S. I.

B. H. VANDENBERGHE, O. P. — *Chrysostomus herleeft. Keur van preeken naar het Grieksch.* Anvers, Geloofsverdediging, 1938, 22 × 15 cm., XIV-272 p. Prix : 27,50 frs.

L'intention de l'auteur est de faire revivre la personnalité fascinante et toujours actuelle de Jean Chrysostome. Son livre se divise en deux parties. La première (pp. 1-51) donne une attrayante esquisse de la formation du saint, de son ministère sacerdotal et épiscopal et de son apostolat oratoire. La seconde (pp. 53-265) contient une traduction de 13 sermons prononcés à Antioche et à Constantinople aux principales solennités liturgiques et dans quelques autres occasions. Mieux que des extraits, si nombreux soient-ils, des homélies entières peuvent nous donner une idée réelle du talent de l'orateur. Le choix fait par le Père Vandenberghe est heureux ; les sermons qu'il présente sont certainement les mieux adaptés au but qu'il se propose. On lui saura gré d'ailleurs d'avoir supprimé parfois des développements qui manquent d'intérêt pour le lecteur du XX^e^ siècle. La traduction, précise et élégante, rend à merveille la saveur orientale du grec de Chrysostome. Intelligemment conçue et soigneusement exécutée, cette anthologie offre à tout chrétien une excellente préparation aux grandes fêtes de l'année.

J. Van den Bossche, S. I.

H. WANGNERECK, S. I. — *Sancti Aurelii Augustini Confessionum Libri XIII, cum notis.* 8^e^ édit. Turin, Marietti, 1938, 16 × 10 cm., XVI-586 p. Prix : 7 lires.

Cette édition d'un texte connu partout présente des caractéristiques très appréciables. Sans parler du format commode, du beau papier indien et de la typographie fort nette, elle comprend de bonnes notes philosophiques et historiques. En outre, chaque chapitre est suivi d'un « usus » qui en donne l'application ascétique. Une précieuse table méthodique la termine.

C. Sevrain, S. I.

N. PETRELLI. — *Annus mystico-augustinianus. Vol. II : A die I Mensis Iulii ad XXXI Decembris.* 2e édit. Turin, Marietti, 1937, 13 × 8 cm., 438 p. Prix : 8 lires les 2 volumes.

Deux petites pages pour chaque jour et invariablement distribuées : oratio, lectio, proventus, sententia. Peu de chose. Mais c'est du saint Augustin. Et uniquement. Aucun mot étranger ne s'y glisse et toutes les références y sont. Excellent sujet d'oraison ou pensée à ruminer au milieu des travaux de la journée.

C. Sevrain, S. I.

J. de SAINT-SAMSON. — *Actes de la vie chrétienne.* Paris, Edit. du Cerf, 1938, 16 × 10 cm., 154 p. Prix : 5 frs.

Le présent livret rassemble, selon l'ordre normal d'une journée de chrétien, des extraits de divers traités composés par un frère convers carme, mort à Rennes en 1636. En un style dépourvu d'images (l'auteur était aveugle-né), mais non de savoureux archaïsmes, cet enseignement paraîtra généralement méticuleux et par trop inclément à toute valeur humaine. Mais son âpreté rehausse peut-être l'expérience dont cette doctrine rend témoignage.

G. Taymans, S. I.

F. DESPLANQUES, S. I. — *La messe de ceux qui ne sont pas prêtres. L'ordinaire de la messe et... l'ordinaire de la vie. Méditations.* Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 12 frs.

Dans ce très beau livre, le lecteur retrouvera tout ce qui l'avait charmé dans « Le Christ sur tous nos chemins » : réalisme dans la piété, fermeté de la doctrine, couleur et mouvement du style. En près de quarante méditations, tout l'ordinaire de la messe est expliqué. Sans jamais s'éloigner des grandes perspectives théologiques de l'économie du Saint-Sacrifice, chaque mot, chaque geste y trouve son interprétation, qui permettra au fidèle de prendre vraiment part à la messe et d'y tenir le rôle auquel son baptême le destine. C'est leur vie quotidienne — l'ordinaire de la vie — que « ceux qui ne sont pas prêtres » apprendront à unir et à intégrer au Sacrifice du Christ dans l'immolation de « leur » messe. Tous ceux qui, sans vouloir être des liturgistes au sens technique du mot, veulent pénétrer plus profondément leur messe et en vivre plus intensément, tous ceux surtout dont la vocation est de la faire mieux comprendre, doivent lire ce livre et le méditer.

J. P. Haas, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*